Ph. U. 641/2

Carl Zahn.

# Moses Mendelssohns

philosophische

# Schriften.

Zweiter Band.

GENERAL-BIBLIOTHEK FREISING

Mit k. k. Hofcensurfreiheit.

Troppau,
gedruckt bei Joseph Georg Traßler, und im
Verlage der Kompagnie.

1784.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

# I.

# Rhapsodie,

oder

Zusätze zu den Briefen

über

die Empfindungen.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische Staatsbibliothek München

In den Briefen über die Empfindungen habe ich mit dem Herrn v. Maupertuis die Worterklärung angenommen: die angenehme Empfindung sey eine Vorstellung, die wir lieber haben, als nicht haben wollen; die unangenehme Empfindung hingegen, eine Vorstellung, die wir lieber nicht haben, als haben wollen. Es liegt aber in dieser Erklärung eine kleine Unrichtigkeit, die bemerkt zu werden verdienet: denn die kleinste Unrichtigkeit in der Grunderklärung kann in der Folge der Betrachtungen zu den wichtigsten Fehltritten verleiten. Nach dem Inhalte dieser Erklärung müßten wir jede unangenehme Empfindung hassen, aus unserer Seele getilgt und vernichtet zu sehen wünschen. Wenn wir aber auf uns selbst Achtung geben; so bemerken wir, daß bei einer unangenehmen Empfindung unsere Verabscheuung nicht allzeit auf die Vorstellung, sondern mehrentheils auf den Gegenstand der Vorstellung gerichtet ist. Wir wünschen nicht allzeit das Nichthaben der Vorstellung, wie

die Erklärung heischet, sondern in sehr vielen Fällen bloß das Nichtseyn des Gegenstandes. Wir mißbilligen das geschehene Böse, wir wünschten, daß es nicht geschehen sey, oder daß es in unserer Macht stünde, es wieder gut zu machen. Ist aber das Uibel einmal geschehen, ist es ohne unser Verschulden geschehen, und ohne daß wir es verhindern können; so hat die Vorstellung davon vielmehr einen starken Reiz für uns, und wir sehnen uns dieselbe zu erlangen. Das im Erdbeben untergangene Lissabon reizte unzählige Menschen, diese schreckliche Verwüstung in Augenschein zu nehmen. Nach dem Blutbade bei *** eilten alle unsere Bürger auf das mit Leichen besäte Schlachtfeld. Der Weise selbst, der mit Vergnügen durch seinen Tod dieses Uibel verhindert haben würde, wadete, nach geschehener That, durch Menschenblut, und empfand ein schauervolles Ergötzen bei Betrachtung dieser schrecklichen Stäte. Wenn das, was wir lieben, in Gefahr oder Elend ist; so wünschen wir, wenigstens der ersten Empfindung nach, nicht dieses nicht zu wissen, sondern dem Uibel abzuhelfen. Wenn ihm aber auch nicht abzuhelfen ist; so wollen wir doch von jedem Umstand unterrichtet seyn, und das Unangenehmste selbst gern erfahren, sobald es ge-

sche-

schehen ist. In allen solchen Fällen ist es offenbar, daß unsere Mißbilligung, unser Widerwillen mehr auf die Sache, als auf die Vorstellung gehet. Eine jede Vorstellung stehet in einer doppelten Beziehung; einmal auf die Sache, als den Gegenstand derselben, davon sie ein Bild oder Abdruck ist, und sodann auf die Seele, oder das denkende Subjekt, davon sie eine Bestimmung ausmachet. Manche Vorstellung kann als Bestimmung der Seele etwas Angenehmes haben, ob sie gleich als Bild des Gegenstandes von Mißbilligung und Widerwillen begleitet wird. Wir müssen uns also wohl hüten, diese beiden Beziehungen, die objektive und die subjektive, nicht zu vermengen, oder mit einander zu verwechseln.

Um die Grenzen dieser beiden Beziehungen richtig aus einander zu setzen, müssen wir zu ihrem Ursprunge zurück, und die Spur davon daselbst aufsuchen. Durch jede Bestimmung eines Dinges wird in demselben entweder etwas gesetzt, oder etwas aufgehoben; das heißt, durch jedes Merkmal, wodurch sich ein Ding unterscheidet, wird etwas entweder von ihm bejahet, oder verneinet. Alle endliche Dinge haben bejahende und verneinende Merkmale. Jene sprechen dem Dinge etwas Sachliches zu, die-

se etwas ab. Man verstehet mich schon, daß hier von wahren Bajahungen und Verneinungen die Rede ist, nicht von solchen, die bloß in Worten bestehen. Eine Bejahung in Worten kann in der That eine Verneinung in der Sache, so wie eine Verneinung in Worten eine wahre Bejahung in der Sache seyn.

Die bejahende Merkmale einer Sache machen die Elemente ihrer Vollkommenheit, so wie die verneinende Merkmale derselben die Elemente ihrer Unvollkommenheit aus. Denn die bejahende Merkmale, in so weit sie in der That bejahend sind, stimmen mit einander überein, wie ich in dem ersten Theile dieser Schriften (S. 164) deutlich gezeiget; sie geben also dem Dinge eine Mannigfaltigkeit, die zu etwas Gemeinschaftlichen übereinstimmet, d. i. Vollkommenheit. Die verneinende Merkmale hingegen berauben die Sache entweder der Mannigfaltigkeit, oder der Uibereinstimmung des Mannigfaltigen; denn die Realitäten selbst, in so weit sie in dem Endlichen mit Verneinungen verbunden sind, können sich einander widersprechen, und also wechselsweise aufheben. Wir nennen aber den Mangel der Mannigfaltigkeit, oder die Mißstimmung derselben, Unvollkommenheit.

Die Elemente der Vollkommenheit, d. i. alle Merkmale, die in einem Dinge etwas Sachliches setzen, erregen Wohlgefallen und Behaglichkeit; die Elemente der Unvollkommenheit hingegen, oder die etwas Sachliches verneinende Merkmale, werden mit Mißfallen wahrgenommen. Ich rede aber hier von einem Wahrnehmen und Erkennen der Sache, oder von der anschauenden Erkenntniß, nicht von einem bloßen Bewußtseyn der Zeichen und Worte, durch welche diese Merkmale angedeutet werden; denn dieses läßt die Seele in einem gleichgültigen Zustande, und erregt weder Wohlgefallen, noch Mißfallen. Hingegen können wir durch das Anschauen und Erkennen der Sache selbst kein Merkmal entdecken, das nicht entweder Wohlgefallen oder Mißfallen erregte, nachdem es in der Sache, daran es wahrgenommen wird, etwas setzet, oder aufhebt.

Dieses Wohlgefallen und Mißfallen aber beziehet sich auf den Gegenstand, geht nur auf die Sache, der das bejahende oder verneinende Merkmal zukömmt. Wir empfinden über die Einrichtung und Beschaffenheit der Sache Lust oder Unlust, nachdem wir Realitäten oder Mängel an derselben wahrnehmen. In Beziehung auf das denkende Subjekt, auf die Seele hingegen, ist das Wahr-

nehmen und Erkennen der Merkmale, so wie die Bezeugung des Wohlgefallens und Mißfallens an denselben, etwas Sachliches, das in derselben gesetzt wird, eine bejahende Bestimmung, die der Seele zukömmt; daher muß jede Vorstellung, wenigstens in Beziehung auf das Subjekt, als ein bejahendes Prädikat des denkenden Wesens, etwas Wohlgefallendes haben. Denn selbst das Bild eines Mangels in dem Gegenstande, so wie die Aeußerung der Unlust an demselben, sind keine Mängel des denkenden Wesens; sondern vielmehr bejahende und sachliche Bestimmungen desselben. Wir können keine gute Handlung wahrnehmen, ohne sie zu billigen, ohne ein inneres Wohlgefallen daran zu empfinden, keine Böse, ohne Mißbilligung der Handlung selbst, und innern Abscheu für dieselbe. Allein das Erkennen einer bösen Handlung und das Mißbilligen derselben sind bejahende Merkmale der Seele, sind Aeußerungen der Geisteskräfte in Erkennen und Begehren, sind Elemente der Vollkommenheit, die nothwendig in dieser Beziehung Lust und Wohlgefallen erregen müssen. Auf gleiche Weise verhält es sich mit allen übrigen guten und bösen Eigenschaften, Vorzügen und Mängeln, Tugenden und Fehlern der Dinge. Sie müssen

sen in einer zweifachen Beziehung erwogen werden, in Beziehung auf den Gegenstand, oder auf die Sache, der sie außer uns zukommen, und in Beziehung auf den Vorwurf, oder auf das denkende Wesen, das sie wahrnimmt. Das Gute ist in beiden Beziehungen angenehm, d. i. es ist nicht nur ein Element der Vollkommenheit in dem Gegenstande; sondern es vermehrt auch, als Vorstellung betrachtet, die bejahende Merkmale des denkenden Wesens, und muß in beiden Betrachtungen Wohlgefallen erregen. Das Böse hingegen ist unangenehm von Seiten des Gegenstandes, als Urbild außer uns betrachtet, indem es, in dieser Beziehung, in einem Mangel, in einer Verneinung etwas Sachlichen besteht; aber als Vorstellung, als Bild in uns selbst betrachtet, das die Erkenntniß und Begehrungskräfte der Seele beschäftiget, wird die Vorstellung des Bösen selbst ein Element der Vollkommenheit, und führet etwas Angenehmes mit sich, das wir keineswegs lieber nicht empfinden, als empfinden möchten.

Uiberhaupt erregt, nach dieser Bemerkung, das Unvollkommene, Böse und Mangelhafte allzeit eine vermischte Empfindung, die aus einem Mißfallen an dem Gegenstande, und aus dem Wohlgefallen an der Vorstel-

lung zusammengesetzt ist. Im Ganzen betrachtet, wird eine solche Vorstellung angenehm oder unangenehm seyn, je nachdem die Beziehung auf den Gegenstand, oder die Beziehung auf uns, überwiegt, die herrschende wird, und die andere verdunkelt, oder gar unterdrückt. Wenn uns der Gegenstand zu nahe angehet, wenn wir ihn als einen Theil von uns, oder gar als uns selbst ansehen; so verschwindet das Angenehme der Vorstellung ganz, die Beziehung auf das Subjekt wird zugleich eine unangenehme Beziehung auf uns, indem hier Subjekt und Objekt gleichsam in einander fallen: daher die Vorstellung nichts Angenehmes haben, sondern bloß schmerzhaft seyn wird. Von dieser kann man mit Recht sagen, daß wir sie lieber nicht haben, als haben möchten; indem alle Triebfedern der Seele sich wider dieselbe setzen, und sie zu entfernen suchen.

Von dieser Art ist der sinnliche Schmerz. In soweit er unsern Körper zum Gegenstande hat, den wir von uns selbst zu trennen nicht im Stande sind, verschwindet der oben bemerkte Unterschied zwischen den Beziehungen; denn Vorwurf und Gegenstand sind auf das unzertrennlichste vereiniget; daher hat diese Empfindung, so lange sie gegenwärtig ist,

und

und in der Seele herrschet, nichts Angenehmes für uns. Bloß in ihrer Abwesenheit, wenn wir von derselben befreit sind, läßt sie ein Erinnern zurück, das wir Frohseyn nennen, und in der That eine angenehme Empfindung ist, aber eigentlich hieher nicht gehört. — Das Bewußtseyn eines Mangels an uns selbst, am Leibe oder an der Seele, eines Uibels, das uns anhängt, oder bevorsteht, u. s. w. ist in den mehresten Fällen schlechterdings unangenehm, und wir möchten eine solche Vorstellung lieber gar nicht haben, weil wir hier abermals sowohl der Gegenstand, als der Vorwurf des Uibels sind, und daher die Beziehung auf uns, die das Angenehme in der Vorstellung seyn sollte, nicht wohl unterscheiden können. Indessen zeigen sich doch schon hier Spuren des subjektiven Wohlgefallens. Furcht und Schrecken z. B. sind nicht ganz ohne allen Reiz für die Seele. Wie würden sie sonst im Erhabenen und Majestätischen so wohlgefallen können? — Ja, wenn die Furcht sehr sinnlich wird, und sich ganz der Seele bemeistert; so sind wir sehr oft in Gefahr, gerade dasjenige zu thun, wovor wir uns so sehr fürchten. Wenn wir von einer schwindelnden Höhe herunter sehen; so regt sich der Körper gleichsam me-

chanisch und nimmt gerade die Stellung an, welche für ihn die gefährlichste ist. Ich habe einen Trübsinnigen gekannt, der gewisse Worte auszusprechen mehr als den Tod fürchtete, und in der Angst, sie etwa wider seinen Willen ausgesprochen zu haben, wiederholte er sie unzählige malen. Die Gefahr selbst hat einen solchen Reiz für den Menschen, daß ein jeder sich bestrebt, einen geringern oder größern Grad derselben in der Nähe kennen zu lernen. Diese Bemerkung werden die Erzieher der Jugend, zu ihrem Verdrusse, sehr oft gemacht haben. Wenn man ihr die Gefahr zu lebhaft schildert, die mit einer gewissen Handlung verknüpft ist; so erregt man in den edelsten Gemüthern nur einen desto stärkern Trieb, diese Gefahr zu bestehen. Es ist wahr, wenn die Gefahr übersteiglich ist; so kömmt der Begrif der Herzhaftigkeit hinzu, und verführt den muthigen Jüngling, seine Kräfte zu versuchen, weil die Herzhaftigkeit eine der größten Vollkommenheiten des Menschen ist. Allein auch wo die Gefahr unüberwindlich ist, hat sie noch immer etwas Reizendes für die Seele, und ich glaube, wenn ein Phönix erschiene, oder das Haupt der Medusa zu sehen wäre; so würde zwar ein jeder die Gefahr scheuen, und die Augen wegwenden,

aber

aber sicherlich einen mächtigen Reiz zu widerstehen, und gleichsam mit sich selbst zu kämpfen haben.

Trift das Uibel nicht uns selbst, sondern unsere Nebengeschöpfe; so kömmt es auf Temperament und Erziehung an. Rohe Gemüther, die mit andern Wesen nicht so leicht mitfühlen, können sich an Schauspielen vergnügen, in welchen ihre Mitgeschöpfe leiden, und elend sind. Thiergefechte, Folterbänke, Irrhäuser, blutige Schaugerüste u. d. g. locken sie in der Natur weit stärker, als die rührendste Geschichte in der Nachahmung, und was die rohesten Gemüther thun, muß doch, so unsittlich es seyn möchte, seinen Grund in der Natur des Menschen haben. Ich habe zwar im ersten Theile (S. 127.) die Fälle mit Recht unterschieden, wo das Mitleiden durch eine schädliche Verwöhnung, unterdrückt werden muß, wenn der Zuschauer Vergnügen empfinden will, von denjenigen Fällen, wo sich das Vergnügen des Zuschauers einzig und allein auf das Mitleiden gründet, das durch das Leiden der Mitgeschöpfe erregt wird. Auch die Ursachen des Vergnügens, die ich daselbst angegeben, scheinen mir noch jetzt nicht ungegründet. Man lenket, in dem ersten Falle, die Aufmerksamkeit von

den

den Leiden lebendiger Kreaturen ab, und siehet blos auf die guten Eigenschaften der handelnden Wesen, die uns Vergnügen machen; und in dem letztern Falle ist es die mit dem Mitleiden verbundene Liebe, die so sehr reizet. Diese Betrachtungen sind in der Natur der menschlichen Seele gegründet; allein sie sind nicht die einzigen ausschliessenden Ursachen des Vergnügens, das uns rührende Gegenstände gewähren. Durch die zu Anfange dieser Abhandlung berührte Worterklärung kann man verleitet werden, zu glauben, eine jede Vorstellung einer objektiven Unvollkommenheit sey schlechterdings unangenehm. Wie gehet es aber zu, daß traurige Schauspiele gleichwohl sehr angenehm seyn können? Um die für wahr angenommene Grunderklärung zu retten, muß man die objektiven Vollkommenheiten aufsuchen, die etwa unvermerkt mit einfließen, und wie man glaubet, die einzigen Ursachen des Vergnügens sind. Allein nach meiner obigen Betrachtung, gibt es, unabhängig von diesen Ursachen, eine Quelle des Vergnügens, die weit allgemeiner ist. Ich habe gezeigt, daß die objektive Unvollkommenheit keine reine Unlust, sondern eine vermischte Empfindung errege. Von Seiten des Gegenstandes, und in Beziehung auf

den=

denselben, empfinden wir, bei der anschauenden Erkenntniß seiner Mängel, zwar Unlust und Mißfallen; allein von Seiten des Vorwurfs werden die Erkenntniß und Begehrungskräfte der Seele beschäftiget, das heißt ihre Realität vermehrt, und dieses muß nothwendig Lust und Wohlgefallen verursachen. Wenn nur der Zuschauer nicht empfindsam genug ist, mit dem leidenden Wesen zu simpathisiren; wenn er nicht in seinem Nebengeschöpfe sich selbst fühlet, sondern roh genug ist, was er nicht selbst ist, in eine gewisse Entfernung von sich zu setzen; so ist er sehr geschickt, das Objektive von dem Subjektiven zu trennen, und das Leiden seiner Nebengeschöpfe, daran er zumal nicht Schuld ist, mit einer Art von Wohlgefallen anzuschauen.

Ich habe also den Dubos mit Unrecht getadelt, wenn er sagt, die Seele sehne sich nur bewegt zu werden, und sollte sie auch von unangenehmen Vorstellungen bewegt werden. Dieses ist in dem genauesten Verstande wahr, indem die Bewegung und Rührung, welche in der Seele durch unangenehme Vorstellungen hervorgebracht werden, in Beziehung auf den Vorwurf nicht anders, als angenehm seyn können. Das Vergnügen hat freilich so wenig, als der Wille,

etwas anders als ein wahres, oder anscheinendes Gut zum Grunde; allein dieses Gute darf nicht immer in dem Gegenstande ausser uns, in dem Urbilde gesucht werden. Selbst die Mängel und Uibel des Gegenstandes können, als Vorstellungen, als Bestimmungen des denkenden Vorwurfs, gut und angenehm seyn. Wenn es andem ist, daß die Seele in gewissen Gemüthsbewegungen gar nichts Angenehmes findet, und sich derselben ganz entäussern zu können wünschet; so geschiehet es nur alsdenn, wenn der Gegenstand davon wir selbst sind oder uns so nahe angehet, daß wir gewohnt sind, uns an dessen Stelle zu setzen, und alles was ihn betrift, auf das lebhafteste mitzufühlen. Alsdenn wird das Objektive der Vorstellung sich ganz der Seele bemeistern, und das Subjektive unterdrücken.

Empfindsamern und wohlgezogenen Gemüthern sind die grausen Gegenstände der Natur, die den rohen Menschen ergötzen, zu heftig. Sie simpathisiren zu lebhaft mit ihren Nebengeschöpfen, setzen sich in die Stelle des Leidenden, fühlen seine Schmerzen, wie ihre eigene, und schwächen dadurch das Angenehme der Vorstellung zu sehr. Sollen ihnen dergleichen Vorstellungen gefallen; so muß das Objektive derselben

den geschwächt, in einige Entfernung gesetzt, oder durch Nebenbegriffe gemildert und verdunkelt werden. Die schrecklichsten Begebenheiten gefallen auch ihnen, aber nicht in der Natur; sondern in Erzählungen, und zwar von vergangenen Zeiten, entlegenen Orten. Sie lesen die Geschichte großer Zerrüttungen und unruhiger Zeitläufte, von welchen sie sicherlich keine Zuschauer seyn möchten, mit Vergnügen und Wohlgefallen. Die zartesten, mit dem Dichter zu reden, weichgeschaffensten Seelen der Kinder ergötzen sich an der Erzählung schrecklicher Abentheuer, aus den Zeiten der Vorwelt, ergötzen sich und zittern vor Furcht. Diese unschuldige Ergötzlichkeiten einer angebohrnen Bosheit, einer natürlichen Schadenfreude zuschreiben, wäre mehr als menschenfeindlich von der Natur der menschlichen Seele gedacht. Lukrez hat sie längst von dieser Beschuldigung losgesprochen:

Non quia vexari quemquam'st jucunda voluptas;

Er setzet zwar hinzu;

Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave'st,

Allein aus unseren obigen Betrachtungen läßt sich von solchen Erscheinungen weit besser Rechenschaft geben. So bald wir in den Stand gesetzt werden, die Beziehung auf uns von der Beziehung auf den Gegenstand zu trennen; so ist die Kenntniß des Uibels, die Mißbilligung desselben, und die Aeusserung des Abscheues für das Böse, eine sehr anziehende Beschäftigung der Seelenkräfte, die nicht ohne Wohlgefallen seyn kann.

Ein anderes Mittel die schrecklichsten Begebenheiten zärtlichen Gemüthern angenehm zu machen, ist die Nachahmung durch die Kunst, auf der Bühne, auf Leinwand, im Marmor, da ein heimliches Bewußtseyn, daß wir eine Nachahmung, und keine Wahrheit vor Augen haben, die Stärke des objektiven Abscheues mildert, und das Subjektive der Vorstellung gleichsam hebt. Es ist wahr, die sinnliche Erkenntniß und Begehrungskräfte der Seele werden durch die Kunst getäuscht, und die Einbildungskraft so mit fortgerissen, daß wir zuweilen aller Zeichen der Nachahmung vergessen, und die wahre Natur zu sehen wähnen. Allein dieser Zauber dauert nur so lange, als nöthig ist, unserm Begriffe von dem Gegenstande das gehörige Leben und Feuer zu geben.

Wir haben uns gewöhnt, zu unserm grössern Vergnügen, die Aufmerksamkeit von allem, was die Täuschung stören könnte, abzulenken, und nur auf das zu richten, wodurch sie unterhalten wird. So bald aber die Beziehung auf den Gegenstand unangenehm zu werden anfängt; so erinnern uns tausend in die Augen fallende Umstände, daß wir eine bloße Nachahmung vor uns sehen. Hierzu kömmt, daß die mannigfaltigen Schönheiten, womit die Vorstellung durch die Kunst ausgeziert wird, die angenehme Empfindung verstärken, und die unangenehme Beziehung auf den Gegenstand mildern helfen.

Hierdurch läßt sich begreifen, warum Leute die an täuschende Vorstellungen nicht gewöhnt sind, an tragischen Schauspielen kein Gefallen finden. Wir haben gesehen, daß eine gewisse Fertigkeit dazu erfodert wird, sich der Täuschung zu überlassen, und ihr zum Besten dem Bewußtseyn des Gegenwärtigen zu entsagen, so lange sie Vergnügen machet; so bald sie aber unangenehm zu werden anfängt, die Aufmerksamkeit zurück zu rufen, und den Geist gegenwärtig seyn zu lassen. Wer sich hieran nicht gewöhnt hat, der fühlet Langeweile, so lange er nicht getäuscht wird, und so bald

die Kunst ihre Gewalt ausübt, auch ihn zu hintergehen, und seine Sinne wider seinen Willen zu verführen; so empfindet er einen bald verdrüßlichen, bald lächerlichen Streit zwischen seiner Vernunft und seiner Einbildungskraft. Jene erinnert ihn zur Unzeit an die Nachahmung, und diese will ihn gleichwohl bereden, er sehe die Natur. Nicht selten höret man daher den gemeinen Mann bei den rührendsten Stellen eines Trauerspiels ein lautes Gelächter aufschlagen. Dieses Lachen gereicht, wie der Dramaturgist irgendwo sehr richtig bemerkt, dem Dichter, so wie dem Schauspieler, zur wahren Ehre. Es ist ein Beweis, daß ihre Kunst mächtig genug gewesen, auf den ungeübtesten Zuschauer, der nicht gewohnt ist, seine Sinne täuschen zu lassen, einen lebhaften Eindruck zu machen.

Da die Ungleichheit der Materie der Nachahmung von der Materie der Natur, der Marmor, die Leinwand, die sinnlichsten Merkmale sind, die ohne der Kunst zu schaden, die Aufmerksamkeit, so oft es nöthig ist, zurück rufen; so siehet man auch, warum bemalte Bildsäulen desto unangenehmer sind, je näher sie der Natur kommen. Ich glaube, die schönste Bildsäule von dem größten Künstler bemalt, würde nicht ohne Eckel

betrachtet werden können. In wachsgetriebene Bilder in Lebensgröße und natürlicher Kleidung, machen einen sehr widrigen Eindruck. Da uns kein sinnliches Merkmal überführet, daß wir eine bloße Nachahmung vor uns haben; so vermissen wir mit Widerwillen das Kennzeichen des Lebens, die Bewegung. In Miniatur, oder halberhobener Arbeit würde der Anblick schon leidlicher seyn, weil hier, der Kunst unbeschadet, Nachahmung von Natur gar leicht unterschieden werden kann.

Es giebt einen verzärtelten Geschmack, den auch die Nachahmung des Unangenehmen beleidiget, wenn der Ausdruck stark ist, und das Objekt lebhaft schildert. Diesen zu befriedigen müßte das Objektive zu sehr geschwächt, das heißt, die Täuschung selbst verhindert werden; wodurch das Schauspiel seinen Reiz verliehren, und unschmackhaft werden würde. Die Kunst muß alle Kräfte des Genies aufbieten, die Nachahmung und die dadurch zu erhaltende Täuschung, vollkommen zu machen, und sie kann es sicher zu den zufälligen Umständen, der Auszierung, dem Orte, der Materie und tausend andern, nicht unter dem Gebiete der Kunst stehenden Nebendingen, überlassen, der Seele die nöthige Erinnerung zu geben,

 daß

daß sie Kunst und nicht Natur vor sich habe. Aus dieser Betrachtung lassen sich sowohl für den Dichter, als für den Schauspieler die Grenzen bestimmen, in wie weit sie der Natur ähnlich zu seyn, trachten müssen.

Von der Sinnenlust habe ich gesagt, sie bestehe in einem Gefühle von der verbesserten Beschaffenheit des Körpers, das der Seele angenehm ist. Ich habe also die Bewegungen in Körper, als den Gegenstand, die Seele aber bloß als eine Zuschauerinn betrachtet, die sich an dieser Vorstellung vergnüget, weil sie eine objektive Vollkommenheit wahrnimmt, und zwar eine solche, die sie näher angehet, indem der Gegenstand davon ein Wesen ist, mit dem sie auf das genaueste verbunden ist. Es giebt aber noch eine andre Quelle des Vergnügens bei der Sinnenlust, die nicht aus der Acht gelassen werden muß. Die Seele genießt das Wohlseyn ihres Körpers nicht bloß als Zuschauerinn, so wie sie etwa überhaupt die Vollkommenheit eines Gegenstandes mit Behaglichkeit wahrnimmt; sondern es erwächset ihr selbst durch die Sinnenlust kein geringer Grad der Vollkommenheit zu, wodurch das angenehme der Empfindung ungleich lebhafter wird. Den harmonischen Bewegungen in den Gliedmaßen der Sinne

entsprechen harmonische Empfindungen in der Seele, und da bei einer sinnlichen Wollust das ganze Nervengebäude in eine harmonische Bewegung gebracht wird; so muß der ganze Grund der Seele, das ganze Sistem ihrer Empfindungen und dunkeln Gefühle auf eine gleichmäßige Art bewegt, und in ein harmonisches Spiel gebracht werden. Dadurch wird jedes Vermögen der sinnlichen Erkenntniß, jede Kraft des sinnlichen Begehrens auf die ihr zuträglichste Weise in Beschäftigung gebracht, und in Uibung erhalten, das ist, die Seele selbst in einen bessern Zustand versetzt. Auf solche Weise entspringet das Vergnügen der Seelen bei der Sinnenlust nicht bloß aus dem Gefühle von dem Wohlbefinden des Körpers; sondern zugleich aus der in die Seele selbst hinzukommenden Realität, durch die harmonische Beschäftigung und Uibung der Empfindungs- und Begehrungskräfte.

Ich darf kaum den Vorwurf erwarten, daß ich durch die Betrachtungen der sinnlichen Wollust zu sehr das Wort rede, indem ich sie zu einer Vollkommenheit der Seele erhebe. Man ist längst über jene düstere Sittenlehre hinweg, die alle Ergötzlichkeiten der Sinne verdammet, und dem Menschen Pflichten vorschreibt, zu welchen ihn sein

Schöpfer nicht eingerichtet hat. Wir sind bestimmt, in diesem Leben nicht nur die Kräfte des Verstandes und des Willens zu verbessern; sondern auch das Gefühl durch sinnliche Erkenntniß und die dunkeln Triebe der Seele durch das sinnliche Vergnügen zu einer höhern Vollkommenheit zu erziehen. Wir handeln eben so wohl wider die Absichten des Schöpfers, wenn wir diese, als wenn wir jene vernachläßigen. Nur alsdenn machen wir uns elend, wenn wir das Verhältniß verfehlen, das Geringfügige dem Wichtigen, die niedere Vollkommenheit der höhern, das vorübergehende Gegenwärtige dem dauerhaften Zukünftigen vorziehen. Der Genuß einer jeden sinnlichen Lust befördert allerdings, wenigstens auf eine kurze Zeit, auf einige Augenblicke, so wohl das Wohlseyn unseres Körpers, als die Vollkommenheit der Empfindungen und Triebe unserer Seele: allein wenn das Maaß überschritten, oder der Endzweck verfehlt wird; so ziehet die Wollust für beides, so wohl für den Körper, als vornehmlich für die Seele, unglückliche Folgen nach sich, die das Gute unendlich überwiegen, das sie gewähret. Wer bei der Berathschlagung die Folgen mit bedenkt, den höhern Bestimmungen ihre Wichtigkeit läßt, und der Sinnenlust nur den gebüh-

bührenden Theil an seiner Glückseligkeit einräumet, der handelt offenbar den Absichten seines allgütigen Schöpfers gemäß, und kann den Genuß der sinnlichen Ergötzlichkeiten mit zu den guten Handlungen rechnen.

Was hier von der Sinnenlust erinnert worden, gilt mit gehöriger Veränderung auch vom sinnlichen Schmerze. Die Seele nimmt freilich das Unharmonische in der Spannung der Fiebern, das Unvollkommene in den Bewegungen der Gliedmassen wahr, und erlanget, wie am Ende des zehnten Briefes angeführt worden, ein aus tausend einzelnen Empfindungen zusammengesetztes Gefühl von der Unvollkommenheit ihres Körpers, und von der Gefahr, die ihm drohet. Allein zu dieser objektiven Unvollkommenheit, die die Seele als Zuschauerinn wahrnimmt, kömmt in diesem Falle eine subjektive Unvollkommenheit hinzu, vermöge der Uibereinstimmung zwischen den Empfindungen der Seele und den Veränderungen in den Gliedmassen der Sinne. Wenn in den Bewegungen und Veränderungen in den Nerven, wie beim Schmerze geschiehet, eine Unordnung oder Mißstimmung vorgehet; so theilt sich diese auch der Seele mit, und zerrüttet das Sistem der Empfindungen und dunkeln Triebe. Es entstehet

also im Grunde der Seele ein Mangel der Uibereinstimmung, eine verminderte Realität, und das Bewußtseyn oder auch dunkle Gefühl derselben kann der Seele nicht anders, als unangenehm seyn.

Uiber die vermischten Empfindungen, die von Lust und Unlust zusammengesetzt sind, lasse ich meine Weltweisen in dem Beschlusse der Briefe einige Gedanken äussern; allein die Materie ist zu weitläufig, als daß man sie so bald erschöpfen könnte. Aus dieser einfachen Vermischung des Vergnügens und Mißvergnügens entspringen unzähliche Arten von Empfindungen, die alle von einander unterschieden sind, und sich auch durch ganz verschiedene Merkmale äusserlich zu erkennen geben. Dieses ist die Natur unserer Seele! Wenn sie zwo Empfindungen, die sie zugleich hat, nicht unterscheiden kann; so setzt sie sich aus ihnen eine Erscheinung zusammen, die von beiden unterschieden ist, und fast keine Aehnlichkeit mit ihnen hat. Man verändere aber den mindesten Umstand in den einfachen Empfindungen; so wird die daraus entspringende Erscheinung mit verändert werden, und eine ganz andere Gestalt annehmen. — Das Mitleiden z. B. ist eine vermischte Empfindung, die aus der Liebe zu einem Gegenstande, und aus der

Unlust

Unlust über dessen Unglück zusammengesetzt ist. Die Bewegungen, durch welche sich das Mitleiden zu erkennen giebt, sind von den einfachen Simptomen der Liebe sowohl, als der Unlust unterschieden; denn das Mitleiden ist eine Erscheinung. Aber wie vielerlei kann diese Erscheinung werden! Man ändere nur in dem bedauerten Unglücke die einzige Bestimmung der Zeit; so wird sich das Mitleiden durch ganz andere Kennzeichen zu erkennen geben. Mit der Elektra, die über die Urne ihres Bruders weinet, empfinden wir ein mitleidiges Trauern; denn sie hält das Unglück für geschehen, und bejammert ihren gehabten Verlust. Was wir bei den Schmerzen des Philoktets fühlen, ist gleichfalls Mitleiden, aber von einer etwas andern Natur; denn die Quaal, die dieser Tugendhafte auszustehen hat, ist gegenwärtig, und überfällt ihn vor unsern Augen. Wenn aber Oedip sich entsetzt, indem das große Geheimniß sich plötzlich entwickelt; wenn Monime erschrickt, als sie den eifersüchtigen Mythridates sich entfärben siehet; wenn die tugendhafte Desdemona sich fürchtet, da sie ihren sonst zärtlichen Othello so drohend mit ihr reden hört; was empfinden wir da? Immer noch Mitleiden! Aber mitleidiges Entsetzen, mitleidige

leidige Furcht, mitleidiges Schrecken. Die Bewegungen sind verschieden, allein das Wesen der Empfindungen ist in allen diesen Fällen einerlei. Denn da jede Liebe mit der Bereitwilligkeit verbunden ist, uns an die Stelle des Geliebten zu setzen; so müssen wir alle Arten von Leiden mit der geliebten Person theilen; welches man sehr nachdrücklich Mitleiden nennet. Warum sollten also nicht auch Furcht, Schrecken, Zorn, Eifersucht, Rachbegierde, und überhaupt alle Arten von unangenehmen Empfindungen, sogar den Neid nicht ausgenommen, aus Mitleiden entstehen können? — Man siehet hieraus, wie gar ungeschickt der größte Theil der Kunstrichter die tragischen Leidenschaften in Schrecken und Mitleiden eintheilet. Schrecken und Mitleiden! Ist denn das theatralische Schrecken kein Mitleiden? Für wen erschrickt der Zuschauer, wenn Merope auf ihren eigenen Sohn den Dolch ziehet? Gewiß nicht für sich, sondern für den Aegist, dessen Erhaltung man so sehr wünschet, und für die betrogene Königinn, die ihn für den Mörder ihres Sohnes ansiehet. Wollen wir aber nur die Unlust über das gegenwärtige Uibel eines andern Mitleiden nennen; so müssen wir nicht das Schrecken, sondern

alle

alle übrige Leidenschaften, die uns von einem andern mitgetheilet werden, von dem eigentlichen Mitleiden unterscheiden. *) —

Diese

*) Lessing beweiset in seiner Dramaturgie mit der ihm eigenen philosophischen Scharfsinnigkeit, daß Aristoteles nicht Schrecken und Mitleiden, sondern Furcht und Mitleiden gesetzt habe; und nach seiner Erklärung des Aristoteles verstehet er unter der Furcht dasjenige; was wir für uns selbst, durch Mitleiden aber dasjenige, was wir für unsern Mitmenschen empfinden. Hierdurch gewinnt man wenigstens so viel, daß der weise Grieche mit sich selbst übereinstimmet; denn dieß sind seine Gedanken, die er verschiedentlich äussert, daß wir bei einer jeden tragischen Vorstellung Rücksicht auf uns selbst nehmen. Allein ich für meinen Theil läugne diese Rücksicht auf uns selbst. Wenigstens ist sie nicht nothwendig, wenn wir mit andern simpathisiren sollen. Wie oft ist der Bemitleidete nicht in solchen Umständen, in welche wir schlechterdings nie gerathen können? Daß wir leichter zum Mitleiden bewegt werden, wenn wir in ähnlichen Umständen sind, ein ähnliches Unglück ausgestanden, oder zu befürchten haben, kann zwar nicht geläugnet werden. Allein dieses kömmt nicht, wie Aristoteles zu glauben scheint, aus eigensüchtiger Furcht; denn die Eigensucht ist es gewiß nicht, die unser Herz dem Mitleiden aufschließt. Es ist vielmehr das lebhaftere Selbstgefühl eines ähnlichen Uibels, das unser Mitleiden schärft, indem es uns den Leidenden als desto bedauernswerther betrachten läßt. Aus eben der Ursache simpathisiret auch jedes Thier nur mit dem Geschrei eines Thieres, das von seiner Art ist, indem es mit diesem Laute

das

Diese Betrachtung habe ich in dem angeführten Beschlusse mit wenigem berührt, und daraus zu erklären gesucht, warum uns die traurigen Gemüthsbewegungen auf der Schaubühne so angenehm sind.

Die vermischten Empfindungen haben die besondere Eigenschaft, daß sie zwar so sanft nicht sind, als das reine Vergnügen, hingegen dringen sie tiefer in das Gemüth ein, und scheinen sich auch länger darinn zu erhalten. Was blos angenehm ist, führet bald eine Sättigung, und zuletzt den Eckel mit sich. Unsere Begierde erstreckt sich allezeit weiter, als der Genuß, und wenn sie ihre völlige Befriedigung nicht findet; so sehnet sich das Gemüth nach der Veränderung. Hingegen fesselt das Unangenehme, das mit dem Angenehmen vermischt ist, unsere Aufmerksamkeit, und verhindert die allzufrühe Sättigung. Bei dem sinnlichen Geschmacke zeiget die tägliche Erfahrung, daß eine reine Süßigkeit bald den Eckel nach sich ziehet, wenn sie nicht mit etwas Reizendem vermengt wird. Allein die

das innere Leiden, das es selbst zu einer andern Zeit gefühlt hat, itzt auf das lebhafteste verbindet und mitfühlet. Dieser Gedanke verdiente weiter ausgeführt zu werden; allein es ist hier der Ort dazu nicht.

die Bemerkung ist allgemein, und sie wird auch in Ansehung der Gemüthsbewegungen von der Erfahrung bestätiget. Zorn und Betrübniß sind weit so angenehm nicht, als Scherz und Fröhlichkeit, und dennoch haben sie für einen, der sich dazu berechtiget zu seyn glaubt, einen so unaussprechlichen Reiz, daß mehr als stoische Uiberwindung dazu gehört, sich ihrer zu entschlagen. Den Zornigen ergötzet nichts so sehr, als seine Entrüstung, und wer den Verlust eines Freundes betrauert, begiebt sich in die Einsamkeit, um seiner Betrübniß ungestört froh zu werden. Daß die Betrübniß eine Vermischung von angenehmen und unangenehmen Empfindungen sey, wird ein jeder einsehen, und von dem Zorne läßt es sich eben so leicht erweisen. Man weiß, daß der Zorn aus der Unlust über eine empfangene Beleidigung, und aus der Begierde sich zu rächen zusammengesetzt ist. Diese Vorstellungen ringen in einem aufgebrachten Gemüthe mit einander, und bringen ganz entgegengesetzte Bewegungen hervor, nachdem bald diese bald jene die Oberhand gewinnet. Bald ergießt sich das Blut in die äussere Theile des Zornigen, die Augen ragen hervor, und werden feuerig, das Angesicht roth, er stampft mit den Füssen,

 schlägt

schlägt um sich, und tobt wie ein Rasender; dieses sind die Kennzeichen der herrschenden Begierde, sich zu rächen. Bald kehrt das Blut zum Herzen zurück, das wilde Feuer der Augen verlischt, und sie sinken tief in ihre Höhlen, das Angesicht erblasset, und die äussere Glieder hängen kraftlos zur Erden; dieses sind die untrüglichsten Kennzeichen der herrschenden Unlust über die empfangene Beleidigung. Der Dichter hat diesen Streit der Empfindungen in dem Gemüthe eines Zornigen vortreflich geschildert:

Jetzo muß er entweder ohnmächtig niedersinken,
Oder sein starrendes Blut muß auf einmal feuriger werden,
Und ihn von neuem gewaltig beleben. Es hub sich, und wurde
Feuriger, und goß sich vom hoch aufschwellendrm Herzen
In die Minen empor — — — —
Und er sprang auf, und trat hoch aus seiner Reih', und ergrimmte.

Ist nun der Zorn nicht ohne die Begierde, sich zu rächen; so wird das aufgebrachte Gemüth, das in der Hitze des Af-

fekts

fekts die Rache wie seine Glückseligkeit liebet, sich mit Vergnügen an dieser Vorstellung weiden, und den Gegenerinnerungen der Vernunft schwerlich Gehör geben. Der Zorn gehört also zu den vermischten Empfindungen, und daher kömmt der gewaltsame Reiz, den das ergrimmte Gemüth in demselben findet.

Das Unermeßliche, das wir zwar als ein Ganzes betrachten, aber nicht umfassen können, erregt gleichfalls eine vermischte Empfindung von Lust und Unlust, die Anfangs ein Schauern, und wenn wir es zu betrachten fortfahren, eine Art von Schwindel erregt. Diese Unermeßlichkeit mag in einer ausgedehnten oder unausgedehnten, in einer stetigen oder unstetigen Größe bestehen; die Empfindung ist in allen diesen Fällen die nämliche. Das große Weltmeer, eine weit ausgedehnte Ebene, das unzahlbare Heer der Sterne, die Ewigkeit der Zeit, jede Höhe oder Tiefe, die uns ermüdet, ein großes Genie, große Tugenden, die wir bewundern, aber nicht erreichen können, wer kann diese ohne Schauern anblicken, wer ohne angenehmes Schwindeln zu betrachten fortfahren? Diese Empfindung ist von Lust und Unlust zusammengesetzt. Die Größe des Gegenstandes gewähret

währet uns Lust, aber unser Unvermögen, seine Grenzen zu umfassen, vermischt diese Lust mit einiger Bitterkeit, die sie desto reizender machet. Doch ist dieser Unterschied zu bemerken. Wenn der große Gegenstand uns bei seiner Unermeßlichkeit keine Mannichfaltigkeit zu betrachten darbietet, wie die stille See, oder eine unfruchtbare Ebene, die von keinen Gegenständen unterbrochen wird, so verwandelt sich der Schwindel zuletzt in eine Art von Eckel über die Einförmigkeit des Gegenstandes, die Unlust überwiegt, und wir müssen den verwirrten Blick von dem Gegenstande abwenden. Dieses ist der Theorie der Empfindungen vollkommen gemäß, und die tägliche Erfahrung bestätigt es zur Gnüge. Hingegen ist die Unermeßlichkeit des Weltgebäudes, die Grösse eines bewundernswürdigen Genies, die Größe erhabener Tugenden so mannigfaltig als groß, so vollkommen als mannigfaltig, und die Unlust, die mit ihrer Betrachtung verknüpft ist, gründet sich auf unsere Schwachheit; daher gewähren sie ein unaussprechliches Vergnügen, dessen die Seele nie satt werden kann. Was für selige Empfindungen überraschen uns, wenn wir an die unmeßliche Vollkommenheit Gottes gedenken. Unser Unvermögen begleitet uns zwar

auf

auf diesem Fluge, und drückt uns in den Staub zurück. Aber die Entzückung über jene Unendlichkeit, und das Mißvergnügen über unser eigenes Nichts vermischen sich in eine mehr als wollüstige Empfindung, in ein heiliges Schauern. Nach einer kleinen Erholung, wagen wir den zweiten, den dritten Versuch, und die Quelle des Vergnügens ist noch so unerschöpflich als vorhin. Hier mischt sich kein Eckel, keine Unlust von Seiten des Gegenstandes in unsre Empfindung, und wir wären glückselig, wenn unser ganzes Leben ein ununterbrochener Versuch, die göttliche Vollkommenheiten zu begreifen, seyn könnte.

Wenn die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit selbst, die von Seiten des Gegenstandes über alle Mängel unendlich erhaben ist, dennoch in Ansehung unser von der Unlust über unsre eigene Schwäche unzertrennlich ist: so kann man wohl sicher schließen, daß es für eingeschränkte Wesen schlechterdings kein reines Vergnügen gebe. Doch gibt es noch weit weniger ein reines Mißvergnügen. Zum reinen Vergnügen ist wenigstens der Gegenstand vorhanden, nothwendig vorhanden; allein der Gegenstand zum unvermischten Mißvergnügen ist sogar im Reiche der Möglichkeit nicht anzutreffen,

und also ein Unding. Selbst der chimärische Begrif, den man sich von den unvollkommensten Wesen machet, muß einiges Vergnügen gewähren; sonst würden sich unsere Dichter dessen nicht mit so vielem Vortheile bedienen können. Es ist wahr, um unsere Einbildungskraft zu vergnügen, räumen sie ihrem erdichteten Wesen desto mehr Macht und Erkenntniß ein, je höher sie seine moralische Bosheit steigen lassen; allein die Vernunft findet den Kontrast lächerlich, und schämet sich der Einbildungskraft, daß sie sich an einer so ungeheuern Vorstellung ergötzen kann.

Alles Böse, das in der Natur anzutreffen, das sich nur gedenken läßt, muß mit etwas Gutem vermischt seyn. Das vollkommenste Böse würde ein Wesen seyn, dem nichts als verneinende Merkmale zukommen, ein wahres Unding! Wenn nun, wie im Vorhergehenden ausgeführt worden, die bejahenden Merkmale eines Dinges, wenn sie anschauend erkannt werden, allzeit Lust erregen; so kann die Vorstellung keines Wesens, auch in Beziehung auf den Gegenstand betrachtet, blos unangenehm seyn. Die sachlichen Bestimmungen, ohne welche kein Wesen denkbar ist, unterlassen niemals einen verhältnißmäßigen Grad der Behag-

lich-

lichkeit zu erregen, wodurch die Vorstellung des Unvollkommenen in der Natur noch weit zusammengesetzter wird. Die positiven Bestimmungen erzeugen ein doppeltes Wohlgefallen, in der doppelten Beziehung auf den Gegenstand, und auf das denkende Subjekt, davon zu Anfange dieser Abhandlung ausführlich gehandelt worden. Die negativen Bestimmungen hingegen erregen Mißfallen in Beziehung auf den Gegenstand, und Wohlgefallen in Beziehung auf den Vorwurf, der sie anschauend erkennet, und mißbilliget. Alle diese Betrachtungen müssen mit einander verglichen, und gegen einander abgewogen werden, bevor die Seele erkennen kann, ob das Angenehme, oder Unangenehme überwiegt. So wundervoll vermischt und in einander verschlungen sind die einfachsten Empfindungen, die uns die Gegenstände der Natur gewähren, und um wie vielmehr müssen sie es werden, wenn man zugleich auf die Nebenbegriffe siehet, die mit jeder Vorstellung, durch die innere Verknüpfung der Dinge, sowohl als durch die äußerliche, durch Raum und Zeit, Würkung und Ursache, Aehnlichkeit und Gegensatz, auf eine unaussprechlich mannigfaltige Weise verbunden sind!

Als ich die Briefe über die Empfindungen schrieb, hatte ich zwar von der Natur der vermischten Empfindungen einen leichten Begrif; allein ich sahe die erstaunlichen und mannigfaltigen Würkungen derselben nur wie im Schimmer, bis ich Gelegenheit hatte, zum Behuf der Bibliotheck der schönen Wissenschaften, das vortrefliche englische Werk vom Erhabenen und Schönen zu lesen. Der Verfasser desselben ist ein großer Beobachter der Natur. Er häuft Beobachtungen auf Beobachtungen, die alle eben so gründlich, als scharfsinnig sind: allein so oft es darauf ankömmt, diese Beobachtungen aus der Natur unserer Seele zu erklären, so zeigt sich seine Schwäche. Man siehet, daß ihm die Seelenlehre der deutschen Weltweisen unbekannt gewesen, und die bloße Erfahrung war nicht hinreichend, ihm diese tiefsinnige Lehren im Zusammenhange sehen zu lassen. Er sahe den Grundsatz, daß die anschauende Erkenntniß der Vollkommenheit Lust gewährt, für eine bloße Hipothese an, und die mindeste Erfahrung, die der Hipothese zu widersprechen schien, war ihm Grundes genug, sie zu verwerfen. Wer aber überzeugt ist, daß dieses Grundgesetz der Empfindungen keine Hipothese, sondern eine ausgemachte, und unumstößliche Wahrheit

sey,

sey, der läßt sich keine Erfahrung irren, sie mag noch so sehr das Gegentheil darzuthun scheinen. Er denkt der Sache weiter nach, und findet zwischen Vernunft und Erfahrung die allergenaueste Verwandschaft, die oft nur schwer zu finden, aber doch allzeit vorhanden ist. Ich schmeichle mich keineswegs hier von allen Erfahrungen des Engländers psichologischen Grund angegeben zu haben. Unsere Empfindungen haben solche Tiefen, dahin mein Auge zu dringen, viel zu blöde ist. Ich wünsche vielmehr durch meinen Versuch einen philosophischen Kopf zu dieser würdigen Untersuchung aufgemuntert zu haben. Mein Freund ist der Welt eine Uibersetzung des englischen Werks nebst seinen Zusätzen und Anmerkungen, die er versprochen, noch schuldig. O daß er meinen Wunsch erfüllete!

Bei der erstaunlichen Vermischung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die unendlich feiner durch einander verschlungen sind, als das zarteste Gewebe von Fasern im menschlichen Leibe, muß man sich billig über die Weltweisen wundern, welche die Summen der angenehmen und unangenehmen Empfindungen im menschlichen Leben haben berechnen, und mit einander vergleichen wollen. Der Verfasser

des Versuchs über die moralische Weltweisheit *) hat sich diese Berechnung leicht vorgestellt. Das Produkt der Stärke einer angenehmen Empfindung in ihre Dauer, nennet er das Moment der Glückseligkeit, und die Summe dieser Momente, die Glückseligkeit des Menschen. Von dieser Summe ziehet er die Summe der Momente der unangenehmen Empfindungen ab, u. s. w. Ich habe jetzt das Werkchen nicht zur Hand, in welchem diese Berechnung zum Grunde gelegt wird. Wo ich mich aber recht erinnere, so kann nichts unüberlegter seyn, als dieser Einfall. Zwo Voraussetzungen, ohne welche der Einfall nicht Statt findet, sind beide so wohl der Vernunft, als der Erfahrung zuwider. Man muß erstlich annehmen, daß unsre Empfindungen entweder reine Lust, oder reine Unlust seyn, und zweitens, daß jede Unlust die Summe der Glückseligkeit schlechterdings vermindere. Wird es noch nöthig seyn, diese Chimären zu widerlegen?

Einige von diesen Weltweisen, die sich auf das Maaß und Gewicht der Empfindungen verstehen wollen, haben den Einfall gebilliget, daß in der Welt mehr Unglück

*) Essai de Philosophie morale.

glück als Glück seyn müsse, weil man mehr weinen, als lachen höret. — Diesen Gedanken im Ernste zu behaupten, muß man in seinem Leben mehr gelacht, als nachgedacht haben. Es ist falsch, daß das Weinen immer ein Kennzeichen des Unglücks, und eben so falsch, daß das Lachen immer ein Kennzeichen des Glückes sey. Diese beiden Bewegungen scheinen sich dem Anblicke nach, schnur stracks entgegen gesetzt zu seyn, und gleichwohl sind sie in der Natur vollkommen einerlei Ursprungs, so wie das Schwarze und Weiße einander entgegen gesetzt zu seyn scheinen, und in der Natur sehr nahe verwandt sind. Dieses ist bei allen Phänomenen sehr gewöhnlich, und da die Gemüthsbewegungen Phänomene sind; so muß man sich nicht wundern, wenn bei ihnen eben so wenig der Schluß von der Erscheinung auf die Wahrheit gezogen werden kann.

Das Weinen ist eine vermischte Empfindung von Lust und Unlust, und entspringet aus der anschauenden Erkenntniß des Kontrasts zwischen einer Vollkommenheit, und Unvollkommenheit, die uns beide sehr nahe gehen. Daher weinen wir, wenn wir Mitleiden fühlen; denn das Mitleiden selbst gründet sich auf den Kontrast zwischen den

moralischen Vollkommenheiten, und phisischen Unvollkommenheiten einer Person. Daher weinen wir, wenn wir jetzt glücklich sind, und uns an unser voriges Unglück lebhaft erinnern, und dieses sind Freudenthränen; oder wenn wir unglücklich sind, und uns des vorigen Glückes erinnern, welches eigentlich die Thränen sind, die unsere Weltweisen für Kennzeichen des Unglücks halten. Allein wie falsch! Wenn die Unlust über das gegenwärtige Unglück so groß und so lebhaft ist, daß sie in der Seele herrschet, und alle Nebenbegriffe unterdrückt, so sind unsere Augen trocken, wir stehen mit versteinerten Blicken da, und können nicht weinen. *) Alsdenn erst, wenn die Nebenbegriffe in der Seele wiederum erwachen, wenn wir unser gegenwärtiges Unglück mit vergangenen Glücke vergleichen können; so werden wir wehmüthig, das Herz wird leichter, und das starre Auge erweicht zu wollüstigen Thränen, die dem Betrübten angenehmer sind, als die reitzendste Sinnenlust. Braucht es mehr, um zu beweisen, daß das Weinen eine aus Lust und Unlust vermisch-

*) Quin ipsa tanti pervicax clades mali
Siccavit oculos, quodque in extremis solet,
Periere lachrimæ. An. Sen. Oed. Act. 1.

mischte Empfindung sey, und daß man alsdenn nicht allemal unglücklich ist, wenn man es kann zu Thränen kommen lassen?

Eben so wenig ist das Lachen ein untrügliches Kennzeichen des Glückes. Es gründet sich vielmehr, sowohl als das Weinen, auf einen Kontrast zwischen einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Nur daß dieser Kontrast von keiner Wichtigkeit seyn, und uns nicht sehr nahe angehen muß, wenn er lächerlich seyn soll. Die Thorheiten der Menschen, die wichtige Folgen haben, erregen mitleidige Zähren; die aber ohne Gefahr sind, machen sie blos lächerlich. Man nennet einen solchen Kontrast eine Ungereimtheit, und sagt daher, ein jedes Lächerliche setze eine Ungereimtheit zum voraus. Ein jeder Mangel der Uibereinstimmung zwischen Mittel und Absicht, Ursache und Würkung, zwischen der Charakter eines Menschen, und seinem Betragen, zwischen den Gedanken und der Art, wie sie ausgedruckt werden; überhaupt ein jeder Gegensatz des Großen, Ehrwürdigen, Prächtigen und Vielbedeutenden, neben dem Geringschätzigen, Verächtlichen und Kleinen, dessen Folgen uns in keine Verlegenheit setzen, ist lächerlich. Jener Weltweise, der in dem prächtigen ägyptischen Tempel die erhabne

Gottheit suchte, und auf dem Altare einen Affen erblickte, dem zu Ehren man dieses stolze Gebäude aufgeführt hatte, wird vermuthlich in der ersten Bewegung haben lachen müssen. Aber bald wird er die traurigen Folgen dieser viehischen Unwissenheit bedacht haben, und sodann wird ihm der Gegenstand mehr abscheulich, als lächerlich gewesen seyn. Der Zuschauer lacht über die Tücke des Tartüffes, sowohl als über die Einfalt des Orgons, so lange beide noch von keinen gefährlichen Folgen zu seyn scheinen. So bald man aber den Betrüger in seinem völligen Lichte, und den Betrogenen in Gefahr siehet; so verwandelt sich die lachende Laune in Abscheu und Mitleiden. — Derselbe Umstand kann diesem lächerlich scheinen, und jenen betrüben, nachdem sie an dem Schicksale dessen, den es betrift, mehr oder weniger Antheil nehmen. Die Thorheiten unserer Freunde sind uns gemeiniglich verdrüßlich, der Feinde angenehm, und gleichgültiger Personen lächerlich. Es ist also das Lachen eine besondere Bewegung, die eine gewisse Art von vermischter Empfindung begleitet, an und für sich aber zu unserer Glückseligkeit so wenig nothwendig, als die schauernde Empfindung beim Anblick des Unermeßlichgroßen. Der Weltwei-

weise, der über die Thorheit der Menschen geweinet, war vielleicht glückseliger, als der darüber beständig gelacht hat.

Diese falsche Begrife von dem Maaße der Glückseligkeit, so wie verschiedene andere Irrthümer in der theoretischen Weltweisheit, sind die Früchte des geläuterten Epikurismus, den einige Weltweise wieder aus dem Staube hervorgezogen. Man setzt das höchste Gut, den letzten Endzweck aller unserer Wünsche, in welchen sich alle unsere Neigungen, Verlangen, Begierden und Leidenschaften endlich auflösen, in die angenehme Empfindung; statt daß man ihn weiter zurückführen, und entweder mit dem Stoicker in der Uibereinstimmung mit der Natur, oder mit den neuern Weltweisen, in dem ursprünglichen Triebe zur Vollkommenheit suchen sollte. Freilich ist jede gute That, jede tugendhafte Handlung mit einer solchen Empfindung verknüpft, die süßer ist, als alle sinnliche Wollust. In der ausübenden Sittenlehre kann man also den Grundsatz von der angenehmen Empfindung ohne Gefahr dulden, und sogar vermittelst desselben bei einem Menschen die Liebe zur Tugend erregen, indem man sein Gefühl schärft, und der höhern Wollust fähig macht, die er nirgend anders, als in der Ausübung

des Guten findet. Aber in die Theorie muß man ihn nicht hinüber tragen, allwo kein falscher Grundsatz ohne falsche Folgen seyn kann. Unsere Weltweisen beweisen unumstößlich, und ich habe solches auch in den Briefen über die Empfindungen dargethan, daß die Kraft unserer Seele, eines jeden Geistes überhaupt, ursprünglich auf das Gute und Vollkommene gerichtet sey, und daß die Wahl eines freien Geistes unmöglich einen andern zureichenden Grund haben könne, als die Vollkommenheit. Da nun die Vollkommenheit das einzige ist, was mit der Natur eines freien Wesens übereinkömmt; so ist es einerlei, ob man das höchste Gut, das primum naturale, wohin alle unsere Wünsche abzielen, in die Vollkommenheit oder in die Ubereinstimmung mit unserer Natur setzen will; nur hat man sich, um allem Mißverständnisse vorzubeugen, wohl zu erklären, was man unter dieser Ubereinstimmung mit der Natur verstehet. Was die angenehme Empfindung betrift; so ist sie eine Wirkung der Vollkommenheit, eine Gabe des Himmels die von der Erkenntniß und von der Wahl des Guten unzertrennlich ist; allein sie läßt sich zergliedern, und in dem ursprünglichen Triebe zur Vollkommenheit auflösen. Die angenehme Empfindung

ist in der Seele nichts anders, als das klare, aber undeutliche Anschauen der Vollkommenheit, und in so weit sie von einer sinnlichen Lust, von einer Behaglichkeit des Leibes oder harmonischen Spannung der Nervenfäserchen begleitet wird, genießt die Seele auch eines sinnlichen, aber undeutlichen Anschauens von der Vollkommenheit ihres Körpers. Ich habe dieses, in dem zehnten Briefe über die Empfindungen, außer Zweifel gesetzt. Daraus folgt nun ganz unwiderlegbar, daß alles zuletzt auf den ursprünglichen Trieb zur Vollkommenheit hinauskommen muß; denn man schmeichelt sich vergebens, auf den letzten Grund der Dinge gekommen zu seyn, wenn man nicht bis zu ihrem Wesen hinaufgestiegen ist. Da nun die Vollkommenheit und nicht die angenehme Empfindung in dem Wesen eines Geistes unmittelbar gegründet ist; so muß auch die Vollkommenheit und nicht die angenehme Empfindung der höchste Grund aller freien Handlungen, das heißt, das höchste Gut genennet werden.

Die keinen philosophischen Grundsatz gern unangefochten lassen, mögen uns immer vorwerfen, wir machten auf solche Weise den Menschen zu einem eigennützigen Geschöpfe, indem wir alles auf ihn selbst und seine

Vollkommenheit zurückweisen. Ein Vernünftiger lacht nur über diesen Vorwurf. Es ist die nämliche Grille einiger Schwärmer, die sich ein Gewissen machen, in der Liebe zu Gott Vergnügen zu finden, weil sie das höchste Wesen eigennützig zu lieben fürchten. Man muß weder wissen, was Liebe, noch was Eigennutz ist, wenn man diesen Einfall billiget. Wie? Liebe ich meinen Freund eigennützig, wenn ich sein Wohlseyn als das meinige betrachte, wenn ich alles Gute, das ihm wiederfährt, mit solchen Augen ansehe, als wenn es mir selbst wiederführe? Handle ich eigensüchtig gegen mein Vaterland, wenn ich seinen Wohlstand als einen Theil meiner Glückseligkeit betrachte, und in seiner Vollkommenheit die meinige zu befördern suche? — Oder glaubt man, der Grundsatz der Vollkommenheit erlaube mir, mich in meinen eigenen Bezirk einzuschliessen, und alles umher in eine traurige Wüstenei zu verwandeln, wenn ich nur meine eigene Vollkommenheit befördere? Welche Chimäre! Als wäre eine Welt möglich, in welcher sich ein denkendes Wesen isoliren könnte; oder als könnte ein denkendes Geschöpf, das sich aus aller Verbindung reißt, und in sich selbst einschließt, auch in sich selbst vollkommen, in sich selbst glücklich seyn!

Als wenn das Wohl meiner Nebengeschöpfe befördern, Gott nachahmen, und alles, was um mich ist, so viel ich kann und vermag, vollkommener machen, als wenn die Fertigkeit in der Ausübung des Guten, lieben und geliebt werden, Wohlthun, Großmuth üben, Gerechtigkeit handhaben, Freiheit und Tugend beschützen, nicht die seligste Vollkommenheit eines denkenden Geschöpfs wäre! Als wenn die wahre Liebe zur Vollkommenheit neidisch, unmilde, menschenfeindlich und so schadenfroh seyn könnte, als die Hab- und Ehrsucht! Diese sind eigensüchtig; denn in der Eigensucht besteht ihr Vorzug. Sie würden sich schwächen, wenn sie sich mittheilten, wie die Wärme bei verloschener Flamme sich schwächet, wenn sie in die umstehende Gegenstände überfließt. Allein die wahre Vollkommenheit ist eine lebendige Flamme, die immer um sich greift, und immer stärker wird, je mehr sie um sich greifen kann. Die Neigung sich mitzutheilen, und das Gute, dessen man genißt, zu vervielfältigen, ist der Seele so eingepflanzt, als der Trieb, sich zu erhalten. Wir werden vollkommener, wenn alles, was uns umgiebt, vollkommen ist; wir werden glückseliger, wenn wir alles, was um uns ist, glückselig machen können.

Es kann keine Liebe, keine Freundschaft, ohne die mildthätige Vervielfältigung seiner selbst bestehen. Die Liebe ist eine Bereitwilligkeit, sich an eines andern Glückseligkeit zu vergnügen, das heißt, wenn man die Begrife der Glückseligkeit und des Vergnügens in ihre Elemente auflöset, den Fortschritt eines andern zu einer höhern Vollkommenheit, als eine Vermehrung unserer eigenen Vollkommenheit, und umgekehrt, den Uibergang eines andern zur Unvollkommenheit, als unsere eigene Verschlimmerung, zu betrachten. Bei der allgemeinen Menschenliebe findet dieses in einem geringern Grade Statt; allein bei der Freundschaft wächst diese Bereitwilligkeit bis zur Neigung, uns völlig an die Stelle unsers Freundes zu setzen, und alles, was ihn betrift, so zu fühlen, als wenn es uns selbst beträfe. — Ajax fragt den Achilles, beim Philostratus, welche Heldenthaten für ihn mit der meisten Gefahr verknüpft gewesen? — Die ich für meine Freunde unternommen, sprach er. Aber welche, fuhr Ajax fort, sind dir am leichtesten angekommen? Eben dieselben, versetzte Achilles. Jener fragt weiter: welche Wunde hat dir die heftigsten Schmerzen verursachet? — Die mir Hektor beigebracht, war Achilles Antwort. Hektor? erwiederte Ajax, so

so viel ich weiß, hat dir dieser niemals eine Wunde beigebracht. O ja! sprach Achilles, die allertödtlichste; denn er hat meinen Freund Patroklus getödtet.

Weit gefehlt, daß der Grundsatz der Vollkommenheit das gegenseitige Interesse moralischer Wesen aufheben, oder nur im geringsten schwächen sollte; er ist vielmehr die Quelle der allgemeinen Simpathie, dieser Verbrüderung der Geister, wenn man mir diesen Ausdruck erlaubt, die ihr eigenes und gemeinsames Interesse dergestalt in einander verschlinget, daß sie ohne Zernichtung nicht mehr getrennet werden können. Es kann kein lebloses Ding vollkommener werden, ohne daß dadurch im Reiche der Geister ein Element der Glückseligkeit hervorgebracht würde, und dieses Element vervielfältiget sich durch die Theilnehmung bis ins Unendliche, und entzündet sich selbst, je mehr es andere entzündet. Denn wenn das Wesen eines Geistes im Denken und Wollen besteht; so muß er selbst desto vollkommener werden, je vollkommener seine Begriffe und die Gegenstände sind, die er sich vorstellet, und seine Glückseligkeit wächst mit der Menge und Größe der Vollkommenheit, die er durch seinen freien Willen hervorgebracht, oder befördert hat. In der weisen und eintrachts-

trachtsvollen Regierung Gottes wird die Absicht im allerhöchsten Grade erreicht, nach welcher die menschliche Politik ringet, daß nämlich jedes Mitglied das gemeinsame Beste befördere, indem es an seinem eigenen Wohlseyn arbeitet; denn kein verständiges Wesen kann seine wahre Glückseligkeit befördern, ohne ein Wohlthäter der ganzen Schöpfung zu werden, so genau, so unzertrennlich hänget in dem Staate Gottes das besondere und allgemeine Interesse zusammen.

Und die Rebellen in diesem Staate können dem Schicksale nicht entgegen, das ihnen in der menschlichen Regierung allzeit zu wünschen wäre. Indem sie durch ein übel verstandenes Interesse ihr eigensüchtiges Wesen vom Ganzen ablösen, und die Bande der allgemeinen Verwandtschaft ihrer Seits trennen, so werden sie Zerstörer ihrer eigenen Glückseligkeit, und auf dieser moralischen Trennung erfolget der moralische Tod. Man betrachte den Zustand einer Seele, in welcher folgende Gedanken aufsteigen können:

O hemme nicht, Natur!
Den Lauf der wilden Fluth! Laß Ordnung sterben,
Und diese Welt nicht länger eine Bühne seyn,

Wo

Wo Zwietracht ihre Roll so schleppend spielt;
Ein Geist des erstgebohrnen Kains herrsche
In aller Busem, sporne jedes Herz
Zur Blutbegier. Zum Schluß des grausen
Auftritts,
Begrabe Finsterniß die letzten Leichen! *)

Und gleichwohl ist der Elende, der sich selbst alles ist, auf dem Wege zu dieser entsetzlichen Verwünschung. Man gebe ihm das, wohin er es zu bringen strebt, das Vermögen sich völlig abzusondern; so wird er alle Flüche des rasenden Northumberland mit kaltem Blute wiederholen, und zuletzt nur das kurze Stoßgebetlein jenes Sklaven hinzuthun:

Unum me surpite morti!

Wer sieht aber nicht, daß dieser Haß gegen alle Kreaturen, so wenig als der Selbsthaß, mit dem wahren Geiste der Vollkommenheit bestehen könne? Dieses allgemeine Gesetz, diese Nerve der Glückseligkeit läuft durch alle Theile der Schöpfung, blühet in der Rose, regt sich im Wurme, und denket, will, und fühlt sich selig im Menschen. In der

 Voll-

*) Shakespear.

Vollkommenheit bestehet das Wesen Gottes; sie ist der Plan der Schöpfung, die Quelle aller natürlichen und übernatürlichen Begebenheiten, das Ziel aller unserer Begierden und Wünsche, die Richtschnur unseres Thuns und Lassens; sie ist der höchste Grundsatz in der Sittenlehre, in der Politik, und in den Künsten und Wissenschaften des Vergnügens. Sie ist die Sonne in dem Sisteme der Wissenschaften, ohne welche alles in Nacht und Verwirrung zurückfällt.

Als man noch in der Weltweisheit zu jeder Erscheinung ein besonderes Prinzipium aufzusuchen pflegte, glaubte man auch die moralischen Erscheinungen, die sich so oft widersprechen, nicht anders erklären zu können, als wenn man dem Menschen zwo Seelen zueignet, davon ihn die eine zum Guten, die andere aber zum Bösen anreizet. Diese mußten wie die beiden Götter des zoroasters beständig mit einander um die Herrschaft ringen, und nachdem bald diese, bald jene die Oberhand gewinnet, eben denselben Menschen bald zur Tugend, bald zum Laster antreiben. Verschiedene Weltweise, die die Unmöglichkeit eines vollkommen bösen Gottes wohl eingesehen, glaubten dennoch eine vollkommen böse Seele annehmen zu können, um dadurch den

Ur-

Ursprung des moralischen Übels zu erklären. Ich weiß nicht, ob man den Xenophon zu diesen Weltweisen rechnen soll, oder ob es sein Ernst nicht ist, wenn er den reuvollen Araspes, der sich gleichsam wider seinen Willen von einer sträflichen Liebe hat besiegen lassen, zum Cyrus sagen läßt; „Mein „König! jetzt bin ich völlig überzeugt, „daß ich zwo ganz verschiedene Seelen in „mir habe. Diese philosophische Lehre hat „mich der arge Sophist, die Liebe, ge„lehrt. Man kann unmöglich glauben, „daß eine und eben dieselbe Seele zugleich „gut und böse, tugendsam und lasterhaft, „und also sich selbst widersprechend seyn „sollte. Nein! es müssen ihrer zwo seyn. „Wenn die gute Seele herrschet, so han„deln wir rechtschaffen; herrscht aber die „böse, so handeln wir niederträchtig. Die„ses habe ich erfahren. Als ich wider „meine Pflicht, das Gift der verbotenen „Liebe einsaugte, und im Begriffe war, „Gewaltthätigkeiten auszuüben, da spielte „die böse Seele völlig den Meister in mir. „Durch deinen Beistand, mein König! ist „die gute Seele nun wieder empor gekom„men. Ich bin nicht der vorige Mensch „mehr. Ich habe ganz andere Sinne, ei„ne andere Vernunft, einen andern Wil-

„ len. Ich bin frei, und entferne mich
„ gerne von dem Gegenstande, den ich vor-
„ hin schwerlicher als mein Leben verlassen
„ konnte. „.

Dieser arge Sophist hat den Araspes ei-
ne sehr wichtige Wahrheit gelehrt; denn die-
ser Held hatte einige Zeit vorher wider Cy-
rus behauptet, der Wille wäre in Ansehung
der Liebe und des Hasses vollkommen frei,
und wer den festen Entschluß gefaßt hat,
nicht zu lieben, litte nicht die geringste Ge-
fahr, wenn er mit einer Schönheit umgehet,
und ihr freundschaftliche Gefälligkeiten er-
zeigt. Da diese sinnreiche Erdichtung sehr
bequem ist, die Lehre von der mittelbaren
und unmittelbaren Freiheit ins Licht zu se-
tzen; so erlaube man mir einen Theil der
Unterredung des Araspes mit dem Cyrus
anzuführen. Cyrus wollte die schöne Ge-
fangene nicht sehen, deren Reizungen Aras-
pes so sehr erhob, und je beredter der jun-
ge Held war, die Neubegierde des Prinzen
zu erregen, desto weniger konnte er ihn be-
wegen, eine so ausserordentliche Schönheit
zu betrachten. „ Wie? (sprach Araspes
„ voller Verwunderung) Sie nicht sehen!
„ da ihre Schönheit alles übertrift, was
„ du je gesehen hast!

„ Eher

„ Eben deswegen, versetzte der Prinz,
„ will ich ihr ausweichen. Sollte ich mich
„ den bloßen Bericht von ihrer Schönheit
„ so bezaubern lassen, daß ich der Begierde
„ sie zu sehen, nachgeben müßte; so wür-
„ de mich vermuthlich ihr Anblick noch mehr
„ bezaubern. Ich müßte sie alsdenn öfter
„ und öfter besuchen, und endlich bliebe
„ mir keine Zeit mehr zu meinen nöthigsten
„ Geschäften. Das sicherste Mittel, sich
„ fürs Feuer zu hüten, ist die Entfernung.

„ Du scherzest, mein Prinz! erwiederte
„ Araspes. Ein schönes Gesicht hat so
„ viel Gewalt nicht, daß es den Willen
„ selbst beherrschen, und den Menschen
„ zwingen könnte, seine Pflichten hintanzu-
„ setzen. Die Liebe hat keinesweges die
„ Natur des Feuers; denn das Feuer ver-
„ brennet alle verbrennliche Dinge ohne Un-
„ terscheid, aber die Liebe entzündet nur
„ die, die entzündet seyn wollen. Wir se-
„ hen, daß wir in gewissen Fällen die völ-
„ lige Gewalt über unsere Neigungen ha-
„ ben, und wenn wir sie in gewissen Fäl-
„ len haben; so müssen wir sie in allen ha-
„ ben können. Wir wollen uns in unsere
„ Blutsfreunde und Verwandten nicht ver-
„ lieben, und wir thun es auch nicht. Die
„ Gesetze verbieten es uns. Würden diese

„ Ge-

„ Gesetze nicht so unbillig, als vergeblich
„ seyn, wenn sie uns eine Sache vorschrie-
„ ben, die nicht in unserer Gewalt stehet,
„ in Ansehung welcher unser Wille nicht
„ frei ist?

„ Das folget nicht, antwortete Cyrus.
„ Es stehet zwar bei uns, ob wir anfan-
„ gen wollen zu lieben; aber ob wir auf-
„ hören wollen, stehet selten in unserer
„ Macht. Wir haben eine unmittelbare
„ Freiheit zu wollen, was uns gut dünkt,
„ und wir Betrogene! glauben auch schlech-
„ terdings die Freiheit zu haben, das gut
„ zu finden, was wir wollen. Nein,
„ Araspes! von dieser Seite ist unsere
„ Macht eingeschränkt. Wir müssen den
„ ersten Eindruck fliehen, oder es ist um
„ unsere Freiheit geschehen. Hast du nicht
„ Beispiele gesehen, daß Leute bevor sie
„ liebten, sehr viel auf ihre Freiheit hiel-
„ ten, und hernach gezwungen waren,
„ kriechende Sklavendienste zu thun? Eiser-
„ ne oder demantene Ketten hätte sie nicht
„ fester binden können, als die Fessel der
„ Liebe.

„ O ja versetzte Araspes. Solche Elen-
„ de habe ich oft winseln hören, die, wenn
„ man ihren Klagen glaubet, in der That
„ elende Leute, und ohne Hülfe verlohren
„ sind.

„ sind. Du kannst sie eben so jämmerlich
„ über das Leben selbst klagen hören. Al-
„ lein es stehen ihnen so viele Thüren of-
„ fen, aus diesem Leben zu kommen; und
„ sie gehen dennoch nicht, und bleiben lie-
„ ber, wo sie sind. Eben so viele Wege
„ haben sie, ihrer eingebildeten Knecht-
„ schaft zu entkommen; und sie wollen sich
„ lieber beklagen. Diese Knechte der Liebe
„ werden oft so schamlos, daß sie, unter
„ dem Vorwande eines unwiderstehlichen
„ Zwanges, sich eines andern Bette gelü-
„ sten lassen. Allein was thun die Gese-
„ tze? Werden sie etwa weniger als ande-
„ re Räuber bestraft, weil sie ihre Knecht-
„ schaft und ihren schuldigen Gehorsam ge-
„ gen ihren Tirannen vorschützen? Oder
„ du selbst, Cyrus! würdest du je aus die-
„ ser Ursache ein solches Verbrechen verzei-
„ hen! Nein, mein Prinz! die Schönheit
„ ist ausser Schuld; denn es stehet keines-
„ weges bei ihr, uns zu irgend einer Un-
„ art zu zwingen. Die Wollüstlinge zwin-
„ gen sich selbst, aus eigenem Trieb, und
„ schieben die Last auf die Liebe. Ein recht-
„ schaffener und tugendhafter Mann kann
„ alles, was schön ist, lieben und bewun-
„ dern, ohne die Schranken des Wohl-
„ standes und der Rechtschaffenheit im ge-

„ ring-

„ ringsten zu überschreiten. Was hat ein
„ Mann von deiner Tugend, o Cyrus! zu
„ besorgen? Welche Versuchung hast du zu
„ fürchten? — Du siehest, mein Prinz!
„ ich bin noch vollkommen bei mir selber,
„ ob ich gleich die gefangene Fürstinn gese-
„ hen. Ich habe sogar mit ihr gesprochen,
„ ich habe ihren Verstand und ihr edles
„ Betragen so sehr bewundert, als ihre
„ Schönheit; aber deswegen bin ich noch
„ immer, wer ich war, und du sollst mich
„ allezeit meinen Pflichten so getreu finden,
„ als ich jemals gewesen.

„ Gut, sprach der König. Bleibe nur
„ immer dir selbst gleich. Ich trage dir
„ hiemit die Sorge für diese vornehme Ge-
„ fangene auf. Nimm sie in deinen Schutz,
„ und lasse sie ihren harten Stand so we-
„ nig empfinden, als möglich ist. Sie
„ verdienet durch ihre Eigenschaften eine
„ großmüthige Begegnung, und ihre Per-
„ son kann uns vielleicht in diesem Kriege
„ von großer Wichtigkeit seyn. „

Araspes übernahm das Amt mit Vergnü-
gen. Er besuchte die unvergleichliche Pan-
thea täglich, und trug alle mögliche Sorge
für ihre Bedienung. Der Ausgang dieser
Geschichte ist bekannt. Die vortreflichen Ei-
genschaften dieser beiden Personen, und ihr

täg-

täglicher Umgang, machte sie zu Freunden. Die Freundschaft des Araspes verwandelte sich nach und nach in die heftigste Liebe, und als die Tugendhafteste eines Tage seinen Antrag mit Bescheidenheit und freundschaftlichen Vermahnungen abwies, ging er in seiner Liebeswuth so weit, daß sie eine von ihren Sklavinnen zum Könige schicken mußte. Der König ließ den Araspes vor sich kommen, und ging mit ihm in ein Nebenzelt allein. Man kann sich leicht vorstellen, wie beschämt und mit niedergeschlagenen Blicken Araspes unter die Augen des Cyrus getreten seyn muß. Der König hatte Mitleiden mit ihm, und sprach ihm Trost ein. Er gab sich selbst die Schuld, daß er einem jungen Helden einen so gefährlichen Posten aufgetragen, da er doch die Gefahr sehr wohl eingesehen hätte. Araspes dankte dem König für sein großmüthiges Mitleiden, das man sonst einem Schuldigen zu versagen pflegt, und hierauf folgten seine Betrachtungen über die Natur der Seele, die man oben gelesen.

Man siehet, daß Araspes die Lektion, die ihm die Liebe gegeben, falsch verstanden hat. Der Sophist lehrte ihn nur, daß unsere Vernunft in uns selbst nicht allezeit den Meister spiele, daß der praktische Wille, der Entschluß

schluß, der in Thaten ausbricht, nicht schlechterdings von dem Urtheile des Verstandes abhänge, und daß vielmehr etwas in der Seele seyn müsse, welches in gewissen Fällen mächtiger als die Vernunft werden, und den steifen Nacken des Weisen selbst in sein Joch beugen könne. Dieses etwas hätte Araspes in der Seele selbst aufsuchen, aber nicht zu einem besondern Wesen, zu einer zweiten Seele, machen sollen. Und wie fiel er darauf, es eine böse Seele zu nennen? Eine glücklichere Erfahrung hätte ihn lehren können, daß die erlaubte, daß die tugendhafte Liebe selbst nach den nämlichen Gesetzen würke, und also unmöglich von einem andern Principium herkommen könne. Man könnte mit eben dem Fuge sagen; es gebe zwo Sonnen, eine brennet, und die andere erwärmet.

Plato suchte einen andern Ausweg aus diesem Labirinthe. Da er sehr wohl einsah, daß wir das Böse, niemals als Böses, sondern blos unter dem Scheine des Guten wollen können; so schloß er, daß der Grund des moralischen Uibels allezeit ein Mangel der Einsicht seyn müsse. Die Leidenschaften, spricht er, können uns nicht besiegen; denn sie zwingen nicht sondern überreden. Sie müssen uns das, wozu sie uns verführen

ken wollen, als gut einbilden, sie müssen unsere Erkenntniß täuschen, ehe sie den Willen lenken können. Er hebt so gar den Unterschied zwischen dem Guten und dem Angenehmen, dem Bösen und dem Unangenehmen auf. Wenn das Gute ja zuweilen unangenehm und das Böse angenehm scheinet; so siehet man, seiner Meinung nach, blos auf das Gegenwärtige. So bald man aber die Zukunft mit in Erwegung ziehet; so muß das unangenehme Gute in der Folge desto angenehmer, und das angenehme Böse in der Folge desto unangenehmer werden. Man hat also, sagt Plato, viererlei zu unterscheiden; 1) das schlechterdings Angenehme. 2) Das schlechterdings Unangenehme. 3) Das Angenehme, das in der Folge unangenehm; und 4) das Unangenehme, das in der Folge angenehm seyn wird. In Ansehung der ersten beiden findet keine Verführung der Leidenschaften Statt; denn die allervernünftigste Leidenschaft kann das schlechterdings Unangenehme nicht angenehm machen: blos in Ansehung der beiden letztern können wir uns betriegen, wenn wir die gegenwärtige Lust gegen die zukünftige Unlust, oder die gegenwärtige Unlust gegen die zukünftige Lust falsch berechnen, und auf der unrechten

Schale das Übergewicht zu finden glauben. In dieser irrigen Berechnung liegt also der Grund alles moralischen Übels, und ein jeder Schuldfehler setzet einen Erkenntnißfehler zum voraus. Plato schließet hieraus, daß die Tugend eine Wissenschaft sey, und wie andere Wissenschaften erlernet werden könne.

Auf diese Theorie haben die Neuern ihre Lehre von den Fertigkeiten und von dem Unterschiede zwischen der spekulativen und pragmatischen Erkenntniß gebauet. Eine jede Einsicht, die in das Begehrungsvermögen übergehet, und eine Begierde, oder Verabscheuung würket nennet man eine würksame, oder pragmatische Erkenntniß; die aber in das Begehrungsvermögen keinen merklichen Einfluß hat, wird eine unwürksame, oder spekulative Erkenntniß genannt. Die würksame Erkenntniß ist eine thätige Triebfeder der Seele, die, wenn sie keinen Widerstand findet, ihre bestimmte Würkung unfehlbar hervorbringet. Wenn entgegengesetzte Triebfedern der Seele mit einander streiten, und sich einander das Gleichgewicht halten, so verliehren sie beiderseits ihre Thätigkeit, und die Seele geräth in den Zustand der Gleichgültigkeit. Sind aber die Triebfedern auf der einen Seite mächtiger,

so neiget sich die Seele auf die Seite der Übermacht, und vollbringet, oder unterläßt eine Handlung, nachdem die Triebe für oder wider dieselbe mächtiger in sie gewürkt haben. Man nennet die Kraft der Erkenntniß, die wirklich zur Ausübung kömmt, nach der Analogie der Benennungen in der Mechanik, eine lebendige Kraft; die aber durch den Widerstand in ihrer Thätigkeit gehemmet wird, nennet man eine todte Kraft. Alles dieses kann von selbst, vermöge der Natur unserer Seele, in dem Gemüthe vorgehen, ohne daß sich die Seele nothwendig dieser gegenseitigen Berechnung bewußt seyn müßte. Sie fühlet einen Trieb etwas zu thun, oder zu lassen, sie fühlet auch den Widerstand der entgegengesetzten Begierden und Verabscheuungen, und entschließt sich das zu thun, wozu sie den mächtigsten Reiz verspüret. Wenn aber die würksame Erkenntniß deutlich ist; so werden ihre Würkungen in das Begehrungsvermögen, Bewegungsgründe genennet. Diese Bewegungsgründe haben in der Ausübung nicht selten sowohl mit entgegengesetzten Bewegungsgründen, als mit dunkeln Neigungen, die wir Triebfedern der Seele genennet haben, zu kämpfen. Das Vermö-

mögen der Seele; die Bewegungsgründe, für und wider eine Handlung zu vergleichen, und sich nach dem Resultat dieser Vergleichung zu entschließen, wird die Freiheit genannt.

Diese Unterscheidungen geben uns einiges Licht; allein sie heben die Schwierigkeiten nicht alle. Es giebt eine würksame und auch eine unwürksame Erkenntniß? Gut! Woher kömmt es aber, daß die deutliche Einsicht der Vernunft mehrentheils so würksam nicht ist, als die undeutliche Erkenntniß der Sinne? Warum sind die Triebfedern so oft mächtiger, als die Bewegungsgründe? — Ferner, was thun die Fertigkeiten zur Sache? Wie kann eine spekulative Erkenntniß durch anhaltende Uibung pragmatischer, eine todte Kraft durch die Fertigkeit zu einer lebendigen Kraft werden?

Diesen Schwierigkeiten abzuhelfen, werde ich einen Schritt wagen, der nicht ohne Gefahr ist. Ich werde suchen die Gewalt der Triebfedern, vermittelst einer Hipothese, mathematisch zu bestimmen, und aus dieser genauern Bestimmung eine Menge von psichologischen Erscheinungen zu erklären, die für viele Weltweisen ein Stein des Anstosses gewesen sind. Ist meine Hipothese falsch; so

so kann sie doch wenigstens den Weg zur Wahrheit bahnen.

Eine Vorstellung oder Erkenntniß ist würksam, in so weit sie uns eine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit darbietet. Hieran ist kein Zweifel mehr; allein ich gehe weiter. Der Grad dieser Würksamkeit muß sich verhalten; 1) wie der Grad der Vollkommenheit. Je größer eine Vollkommenheit ist, desto angenehmer ist uns die anschauende Erkenntniß derselben, desto mächtiger ist auch der Trieb, ihrer habhaft zu werden. Ferner 2) wie der Grad unserer Erkenntniß. Je deutlicher, gewisser, wahrer u. s. w. unsere Erkenntniß einer und eben derselben Vollkommenheit ist, desto würksamer ist die Begierde nach derselben. Und ich wage noch ein drittes Verhältniß hinzuzusetzen; 3) wie die Geschwindigkeit. Je weniger Zeit erfordert wird, die Vollkommenheiten, die uns ein gewisser Begrif darbietet, zu überdenken, desto angenehmer ist uns ihre anschauende Erkenntniß, und desto heftiger die Begierde sie zu genießen. Man könnte also nach dieser Hipothese sagen; die würkende Kraft der Triebfedern verhäkt sich zusammengesetzt, 1) wie die Quantität des Guten, darnach sie streben; 2) wie die Quantität unserer Einsicht, und 3) umgekehrt wie die

Zeit, die zum Uiberdenken dieses Guten erfodert wird. *)

Läßt

*) Es können in vielen Fällen noch mehrere Betrachtungen hinzukommen, und das Verhältniß zusammengesetzter machen. Z. B. die Schwierigkeit oder Leichtigkeit, des Guten habhaft zu werden. Bis auf einen gewissen Grad vermehret die Schwierigkeit noch das Verlangen nach einer Sache. Uibersteigt sie diesen Grad aber; so schlagt sie das Verlangen nieder. Hier kömmt vieles auf das Zutrauen zu unsern Kräften an, das nach dem Subiekte, nach Zeit und Umständen, Gelegenheit u. s. w. verschieden ist. Ferner, die Neuheit. So sehr wir an dem Gewohnten kleben; so vermehrt doch auch das Neue, wenn es nur nicht fremd ist, unser Verlangen. Allein es war hier meine Absicht nicht, alle Glieder des Verhältnisses abzuzahlen, die in Berechnung kommen können: ich wollte nur die Wesentlichsten angeben, die mich auf die hier folgende Betrachtungen geführt haben. Zudem lassen sich alle erdenkliche Glieder des Verhältnisses in drei Klassen bringen. Sie beziehen sich entweder 1) auf den Gegenstand, oder 2) auf die Seele, oder 3) auf das Verhältniß des Gegenstandes zu der Seele. Sie sind also obiektiv, subiektiv, oder relativ. Hiermit treffen die von mir angegebenen Glieder so ziemlich überein. Die obiektiven gehen auf die Quantität des wahren oder scheinbaren Guten, die subiektiven auf die Quantität unserer Einsicht, und die relativen auf den Genuß, den sich die Seele von diesem Gegenstande verspricht.

Läßt man diese Voraussetzung gelten, so folget ganz natürlich, daß öfters eine Vorstellung minder deutlich, minder gewiß, minder wahr seyn, und dennoch eine größere Gewalt haben könne, in das Begehrungsvermögen zu würken; nämlich wenn sie entweder eine größere Quantität der Vollkommenheit zum Gegenstande hat, oder wenn diese Vollkommenheit geschwinder überdacht werden kann. Dieses ist aus den Regeln des zusammengesetzten Verhältnisses leicht zu begreifen.

Daher sind die Affekten und die sinnliche Empfindungen so oft mächtiger, als die Vernunft. Araspes konnte mit Recht sowohl als Medea sagen: aliud cupido, mens aliud suadet; video meliora proboque, deteriora sequor. Die Seele kann durch einen richtigen Vernunftschluß überzeugt seyn, A sey gut, und sich dennoch zu B entschliessen, wenn sie in B zwar nicht so deutlich, nicht so gewiß, aber doch eine größere Menge des Guten wahrnimmt, und in einer kurzen Zeit überdenken kann. Geschieht dieses, so ist die Quantität der Triebfedern für B mächtiger, als die Quantität der Bewegungsgründe für A, und B erhält den Vorzug. Nun sind die Affekten nichts anders, als undeutliche Vorstellungen vieles Guten oder

Bösen, die in dem Gemüthe zu gleicher Zeit entstehen; daher können die Affekten auf zweierlei Weise die Vernunft besiegen, durch die Menge des Guten oder Bösen, und durch die Geschwindigkeit, mit welcher sie überdacht werden kann. Die sinnliche Erkenntniß kann gleichfalls mächtiger werden, als die Vernunft, 1) durch die Menge der Merkmale, die wir wahrnehmen, 2) durch ihre beständige Gegenwart, *) und 3) durch die Geschwindigkeit, mit welcher wir uns alles das Gute vorstellen, das in einer sinnlichen Erkenntniß enthalten ist. Die deutlichen Begriffe der Vernunft können die Lebhaftigkeit oder die Menge der Merkmale nicht haben, die einem sinnlichen Begriffe zukommen:

*) Auch dieses kann ein Glied des Verhältnisses abgeben. Die Vorstellungen der Vernunft sind der Seele nicht immer gegenwärtig. Sie wechseln, ihrer Natur nach, mit verwandten Vorstellungen ab, die ihren Platz einnehmen, und die Aufmerksamkeit immer weiter abführen. Es kostet der Seele einige Gewalt, von dieser Abweichung zurück, auf die Vernunftgründe zu kommen, die ihr itzt wichtig sind. Hingegen ist das Sinnliche, ohne die geringste Anstrengung, immer gegenwärtig, und reizet ohne Unterlaß; daher es den Sinnen leicht wird, die Seele in einem unachtsamen Augenblicke, wenn die Vernunft gleichsam abwesend ist, zu überraschen, und sich ihrer zu bemeistern.

men: sie sind auch unserer Seele nicht beständig so gegenwärtig, und müssen mit Weile überdacht werden. Daher können sie bei aller ihrer Gewißheit eine geringere Würksamkeit in das Begehrungsvermögen äußern.

Mancher fährt vor Schrecken in die Höhe, wenn ein Geschütz abgebrannt wird, ob er gleich schußfrei stehet, und auch vorher bedacht hat, daß er keinen Schaden nehmen könne. Ein anderer ist vollkommen versichert, daß das Pulver sich unter einer luftleeren Glocke nicht entzünden läßt, und gleichwohl weigert er sich, dem Versuche beizuwohnen. Warum? Aus meiner Hipothese läßt sich hiervon Rechenschaft geben. Die Uiberzeugung, daß keine Gefahr vorhanden, gründet sich auf einen Vernunftschluß, die Furcht aber auf eine fast anschauende Erkenntniß. Der Vernunftschluß ist überzeugender, allein die anschauende Erkenntniß ist lebhafter und schneller; sie äußert daher eine stärkere Gewalt auf das Begehrungsvermögen, und bringt in dem Körper willkührliche Bewegungen hervor.

Und eben deswegen entsetzt man sich nicht mehr, wenn man öfter Geschütz hat abfeuern sehen; denn die Gewohnheit kann es dahin bringen, daß das Urtheil, die Kugel wird mich nicht treffen, eben so schnell ent-

stehet, als die Idee der Gefahr, die durch den entsetzlichen Knall erregt wird; daher muß die Furcht verschwinden. Die Gewohnheit und die Uibung verwandeln eine jede Fähigkeit der Seele in eine Fertigkeit, und verursachen, daß eine Handlung geschwind verrichtet werden kann, zu welcher Anfangs Weile erfordert worden. Dieser Satz ist aus der täglichen Erfahrung bekannt; allein er kann auch aus psichologischen Gründen erwiesen werden.

Eine Fertigkeit besteht in einem Vermögen eine gewisse Handlung so geschwinde zu verrichten, daß wir uns nicht mehr alles dessen bewußt bleiben, was wir dabei vornehmen. Nun wird zu einer jeden Verrichtung eine Folge von Begriffen erfordert, mit welcher zuweilen in dem Körper eine Reihe von willkührlichen Bewegungen übereinstimmet. Diese Reihe von Begriffen folgen in unsrer Seele desto schneller auf einander, je genauer und fester sie mit einander verbunden sind; das heißt, je mehr Aehnlichkeiten und Beziehungen unsere Seele zwischen ihnen wahrnimmt. Denn unsere Einbildungskraft ist unaufhörlich beschäftiget, von einem Begriffe auf den andern vermöge der Association überzugehen. Je mehr Aehnlichkeiten und Beziehungen wir also zwischen den Begriffen

wahr=

wahrnehmen, desto leichter und schneller muß die Einbildungskraft von einem Begriffe auf den andern, und endlich die ganze Reihe durchlaufen können.

Nun ist die Gewohnheit, eine öftere Wiederholung einer und eben derselben Handlung. Die Uibung ist gleichfalls nichts anders, nur daß bei der Uibung die nämliche Handlung mit Fleiß und Absicht wiederholt wird. So oft wir eine Verrichtung wiederholen; so oft müssen wir die Reihe von Begriffen überdenken, die zu dieser Verrichtung gehören, und jedesmal werden diese Begriffe genauer mit einander verbunden; denn je öfter wir uns eine Reihe von Begriffen vorstellen, desto mehr Beziehungen und Verhältnisse nehmen wir zwischen ihnen wahr. Daher können wir eine Folge von Vorstellungen, die wir öfter gehabt, weit schneller überdenken, bis endlich die Begriffe in einer so kurzen Zeit auf einander folgen, daß sich unsere Seele derselben nicht mehr deutlich bewußt ist. Wenn dieses geschieht; so hat sich unsere Fähigkeit in eine Fertigkeit verwandelt. Man begreift also ganz deutlich, wie durch Gewohnheit und Uibung eine jede Seelenfähigkeit zur Fertigkeit werden kann. Es ist war, hierdurch läßt sich das noch nicht begreifen, was bei Entstehung

hung einer Fertigkeit in dem menschlichen Körper vorgehet, wie es zugehe, daß auch unsere körperliche Fähigkeiten durch anhaltende Uibung zu Fertigkeiten werden können. Allein dieses muß ich den Naturforschen überlassen, die überhaupt noch nicht gehörig untersucht haben, was die Gewohnheit auf unsere Körper vermag. Es ist mir vor der Hand genug, wenn ich von demjenigen, was in unserer Seele dabei vorgeht, Rechenschaft gegeben habe.

Wenn wir in einer gewissen Verrichtung eine Fertigkeit erlangt haben; so hindert der Mangel des Bewußtseyns nicht, daß deswegen die dunkeln Triebfedern nicht in das Begehrungsvermögen würken, und die ihnen zusagende willkührliche Bewegungen hervorbringen sollten. Denn wodurch hört das Bewußtseyn auf? Durch die Geschwindigkeit, mit welcher die Begriffe auf einander folgen. Wenn also gleich durch den Mangel des Bewußtseyns der Grad unsrer Erkenntniß verringert worden; so bleibt in diesem Falle doch die Quantität der würkenden Triebfedern einerlei; indem an der Kürze der Zeit, oder an der Geschwindigkeit dasjenige gewonnen wird, was von dem Grade der Erkenntniß abgehet. Dieses gründet sich abermals auf die Regeln des

zu=

zusammengesetzten Verhältnisses. Denn da nach unserer Hipothese die Gewalt der würkenden Triebfedern sich verhält, wie der Grad des Guten, darnach uns verlanget, wie der Grad unserer Erkenntniß, und wie die Geschwindigkeit; so muß die Quantität der Würkung eben dieselbe verbleiben, wenn die Geschwindigkeit so viel zunimmt, als dem Grade unserer Erkenntniß entzogen worden.

Es läßt sich hieraus begreiffen, wie wir, ohne daran zu denken, eine Menge von gewohnten Handlungen verrichten können, die Anfangs Uiberlegung und Nachdenken erfodert hatten. Was für eine Menge von willkührlichen Bewegungen gehören zum Reden und Schreiben? Wie langsam und wohlbedächtlich gehen sie Anfangs von statten, und mit welcher Geschwindigkeit folgen sie, öfters uns selbst unbewußt, auf einander, wenn wir eine Fertigkeit darinn erlangt haben? Der Klavierspieler, der Anfangs jede Taste betrachten muß, ehe er sie anschlägt, bringt es durch anhaltende Uibung dahin, daß er fast ohne daran zu denken die vortreflichste Musik hören lassen kann. Ein gleiches gilt von dem Schriftsetzer. Er muß Anfangs jedes Fach betrachten, ehe er einen Buchstaben finden kann; nach anhal-

haltender Uibung aber können wir der Geschwindigkeit seiner Hände kaum mit den Augen folgen, und er findet, bevor wir noch merken, daß er suchen will. Ich glaube, daß sich alle diese Erscheinungen aus dem vorhergehenden vollkommen deutlich erklären lassen. Wir haben gesehen, wie durch die Uibung eine Fertigkeit entstehet; wie das Bewußtseyn alsdenn aufhöret, und die Würkung in das Begehrungsvermögen gleichwohl durch die Verdunkelung der Begriffe nicht abnimmt. Diese Würkung in das Begehrungsvermögen bringt, wenn sie keinen Widerstand findet, die ihr zusagende Bewegungen in den körperlichen Gliedmassen hervor. Braucht es wohl mehr, um sowohl von den angeführten, als von tausend andern wunderbaren Erscheinungen Rechenschaft zu geben?

Laßt uns diese Anmerkungen auf die allgemeine Sittenlehre anwenden, dahin sie eigentlich gehören, und in welcher sie, in der That, von fruchtbaren Folgen zu seyn scheinen. Schon die Alten haben untersucht, ob die Tugend eine Wissenschaft sey, und erlernt werden könne; das heißt, ob die Grundsätze der Sittenlehre hinreichen, einen tugendhaften Mann zu bilden; ob der Einfluß der Grundsätze auf die Handlungen

so zuverläßig sey, daß man von jenen auf diese, und von diesen auf jene mit Gewißheit schließen könne. Die Erfahrung scheint hierüber nichts Allgemeines auszusagen. Manche haben große Gewalt über ihre Neigungen, und wissen sie nach ihren Grundsätzen zu lenken. Man siehet sie ihren Lebenswandel anders einrichten, so oft sie Grundsätze verändern. Uiber andere hingegen vermögen die Neigungen schon weit mehr; allein sie wissen durch Sophistereien die Grundsätze nach ihren herrschenden Neigungen zu wenden. Noch andere schwanken zwischen Neigungen und Grundsätzen, und leben gleichsam im Widerspruche mit sich selber. Sie haben Grundsätze, und leben, als wenn sie keine hätten, sie

Sind theoretisch klug, und praktisch sind
sie Thoren.

Aus obigen Betrachtungen wird man diese sich zuwidersprechenscheinenden Erfahrungen zu vereinigen, und zu erklären wissen, von welcher Beschaffenheit die Grundsätze seyn müssen, wenn sie mit gutem Erfolge in die Neigungen würken sollen. Ich füge nur noch folgende Anmerkungen hinzu, um die Anwendung zu erleichtern.

Der

Der Weltweise kann die Sittenlehre als einen Gegenstand der Wißbegierde behandeln, und alsdenn begnügt er sich, wie der Meßkünstler, mit der trockenen Demonstration. Ein einziger Beweis überzeugt mehr, als unzähliche Wahrscheinlichkeiten. Allein die Demonstration überzeugt, aber sie erweckt selten. Sie lehret uns das Sittlichgute kennen, und vermehret also das eine Glied des zusammengesetzten Verhältnisses, den Grad unsrer Erkenntniß; allein die übrigen beiden Glieder müssen nicht versäumt werden. Man muß alle mögliche Triebfedern zur Tugend, die blos überredenden nicht ausgenommen, in Bewegung setzen, und wir müssen lernen, eine Menge von Bewegungsgründen schnell überdenken. Durch die Menge der Triebfedern wird der Grad der Vollkommenheit vermehrt, und durch die Fertigkeit sie zu überdenken, die Zeit vermindert, wodurch die Würksamkeit des Sittlichguten in einem dreifachen Verhältnisse zunehmen muß.

Bei der Vermehrung der Bewegungsgründe kömmt es nicht nur auf die Menge; sondern auch auf die Wichtigkeit derselben an. Man lerne die wahre Würde des Menschen kennen, und die Erhabenheit seiner sittlichen Natur in dem gehörigen Lichte betrachten.

ken. Ein jeder habe vor sich selbst geziemende Achtung, sagt ein alter Weltweiser, so wird er desto geneigter seyn, der Stimme der Tugend zu gehorchen. Der nächste Weg zum sittlichen Verderben ist die Geringschätzung der menschlichen Natur. Sie zeigt sich Anfangs unter der Gestalt der Selbsterkenntniß, der Demuth; allein sie ist betrüglich, sobald sie mehr auf das menschliche Geschlecht, als auf unser Individuum, mehr auf das gehet, was wir Menschliches, als auf das, was wir Eigenthümliches haben. Sie erzeugt alsdenn Menschenhaß statt der Selbsterkenntniß, Kleinmüthigkeit statt der Demuth, schlägt die Kräfte des Gemüths zu sehr nieder, und macht uns fast gleichgültig gegen das Gute und Böse. Man darf mit wahrer Demuth im Herzen auf die Würde des Menschen und auf den Rang, den er in der Schöpfung einnimmt, stolz seyn. Wir müssen in unsern Augen etwas wichtiges, und unser Thun und Lassen von einiger Bedeutung seyn, wenn wir uns des Guten mit Eifer und Nachdruck annehmen sollen. Man lerne eine jede Handlung des Menschen in ihrer Beziehung auf den allgegenwärtigen Gesetzgeber der Natur, und in ihrem Verhältnisse zur Ewigkeit betrachten. Man ge-

wöhne sich, bei einer jeden Verrichtung, diese Betrachtungen vor Augen zu haben; so wird ein heilsamer Enthusiasmus für die Tugend in uns erwachen, und jeder Bewegungsgrund zu derselben eine sittliche Hoheit erlangen, wodurch sein Einfluß und seine Würksamkeit in den Willen verstärkt wird.

Will man die Bewegungsgründe zur Tugend schneller überdenken lernen, welches unser zweites Erforderniß war; so kann dieses auf eine zweifache Weise geschehen, durch anhaltende Uibung, und durch Hülfe der anschauenden Erkenntniß. Wir haben vorhin gesehen, wie die Uibung eine jede Fähigkeit in eine Fertigkeit, und den langsamsten Vernunftschluß gleichsam in eine schnelle Empfindung verwandeln könne. Wer die Schlüsse der praktischen Weltweisheit öfter überdacht, in ihrem Zusammenhange betrachtet, und die daraus gezogene Grundsätze in vorkommenden Fällen angewandt hat, der wird bei wichtigen Vorfällen Wunder zeigen, wie viel die demonstrative Sittenlehre über die Neigungen und Leidenschaften vermag. Hat er es aber an gehöriger Uibung fehlen lassen; so kömmt die Vernunft mehrentheils zu spat. Die Begriffe, die zum moralischen Schluße erfor-

dert werden, folgen so schnell nicht auf einander, als es die Gelegenheit erfordert, daher würken sie weit schwächer in den Willen, als die ihnen widerstehende Neigung. Die Tugend ist freilich eine Wissenschaft, und kann erlernet werden; aber wenn sie in Ausübung gebracht werden soll, erfordert sie nicht blos wissenschaftliche Uiberzeugung, sondern auch kunstmäßige Uibung und Fertigkeit. Ja wer nach der höchsten Stufe der sittlichen Vollkommenheit ringet, wer nach der Seligkeit strebt, seine untern Seelenkräfte mit den obern in eine vollkommene Harmonie zu bringen, der muß es mit den Gesetzen der Natur, wie der Künstler mit den Regeln seiner Kunst machen. Er muß so lange mit der Uibung fortfahren, bis er sich in währender Ausübung, seiner Regeln nicht mehr bewußt ist *), bis sich seine Grundsätze in Neigungen verwandelt haben, und seine Tugend mehr Naturtrieb, als Vernunft zu seyn scheinet. Alsdenn hat er die heroische Größe erreicht, die über den Kampf gemeiner Leidenschaften hinweg ist, und ohne Eitelkeit die bewundernswürdigste Tugenden ausübt. Wer bei jeder guten Handlung seine Grundsätze im Munde füh-



*) Siehe den 1ten Theil S. 25.

führet, bei dem ist die Tugend noch nicht zur zweiten Natur geworden, dem fehlet noch ein wichtiger Schritt zur sittlichen Vollkommenheit.

Das zweite Mittel zur Vermehrung der Geschwindigkeit, war die anschauende Erkenntniß. Wir erlangen diese, wenn wir die abgesonderten Begriffe auf einzelne, bestimmte und würkliche Begebenheiten zurückführen, und die Anwendung derselben aufmerksam beobachten. Wie durch diesen Kunstgrif das Leben der Erkenntniß vermehret werde, ist leicht zu begreifen. In der Anwendung der allgemeinen Schlüße auf besondere Fälle, übersehen wir alle Verbindungen und Folgen der allgemeinen Begriffe gleichsam mit einem Blicke, die wir in der Absönderung nur nach und nach überdenken konnten. Wir vermindern also die Zeit, die zum Uiberdenken des moralischen Schlußes erfordert wird, wodurch abermals die Würksamkeit, das Leben der Erkenntniß, vermehrt werden muß.

Hier zeigt sich der unschätzbare Nutzen der schönen Wissenschaften in der Sittenlehre, nicht nur für gemeine Köpfe, die für die Tiefe der Demonstration zu seichte sind; sondern so gar für den Weltweisen selbst, wenn er kein Mittel versäumen will, die todte

te Erkenntniß der Vernunft zum wahren sittlichen Leben zu erwecken. Die göttliche Beredsamkeit weiß nicht nur eine größere Menge von Bewegungsgründen ans Licht zu bringen; sondern sie verwandelt alle Triebfedern in durchdringende Pfeile, und taucht sie in den bezaubernden Nektar, den die Göttin Suada, wenn ich mich so poetisch ausdrücken darf, von ihrer Mutter, der Venus, empfangen. Die Geschichte verwandelt die allgemeinen Grundsätze in Beispiele, und zeigt uns die Anwendung der abgesonderten Begriffe auf wahrhafte Begebenheiten der Natur. Denn da man nicht immer Gelegenheit hat, seine Grundsätze selbst auszuüben, um dadurch die simbolische Erkenntniß in eine anschauende zu verwandeln; so helfen uns die Beispiele anderer, die Folgen, den Nutzen, und den Gebrauch der allgemeinen Gesetze der Natur in einzelnen Fällen zu erkennen, und zu einer Fertigkeit zu gelangen, die wir sonst nicht anders, als durch eine mit Gefahr verknüpfte Uibung erhalten können. Endlich die Dichtkunst, die Malerei und Bildhauerkunst, wenn sie der Künstler nicht zu einem unedlen Zwecke misbraucht, zeigen uns die Regeln der Sittenlehre in erdichteten und durch die Kunst verschönerten Beispielen, wodurch

 aber=

abermals die Erkenntniß belebt, und jede trockene Wahrheit in eine feurige und sinnliche Anschauung verwandelt wird. Ja, die erdichteten Beispiele sind in gewissen Fällen den wahren, aus der Geschichte entlehnten, Beispielen vorzuziehen, wie Lessing in seinen Abhandlungen von der Fabel deutlich genug gezeigt hat.

So wenig aber der Tugendbegierige sich mit der simbolischen Erkenntniß begnügen kann, eben so wenig kann er durch den Weg der anschauenden Erkenntniß allein zu seinem Ziele gelangen. Da sie nur überredet, nicht überzeugt; so kann sie fürs erste die Gewißheit nicht geben, die den Tugendhaften tenacem propositi macht, und durch keine Widerwärtigkeiten von seinem Vorsatze abbringen läßt.

Sie ist auch überdem trüglich, indem unsere Urtheilskraft leicht verführt werden kann, wenn sie sich mit Beispielen ohne Beweise begnügt. Endlich kommen die Beispiele so leicht nicht ins Gedächtniß zurück, um so oft es nöthig ist, in den Willen würken zu können. Wenn unsre Seele von dem Besondern auf das ähnliche Besondere kommen will; so nimmt sie ihren Weg durch das Allgemeine. Denn da die beiden besondern Fälle nur in dem Allgemeinen übereinkommen;

so findet unsere Einbildungskraft keinen andern Uibergang, als von dem Besondern aufs Allgemeine, und sodenn vom Allgemeinen auf einen andern ähnlichen Fall, der von jenem das Beispiel seyn soll. Wer sich also die Fertigkeit nicht erworben, jeden gegenwärtigen Fall auf einen allgemeinen Grundsatz zurück zu führen, der wird am Ufer der Gefahr stehen bleiben, und zu den Beispielen, die ihn retten sollen, keinen Uibergang finden. Wer aber beide Arten der Erkenntniß verbindet, gibt seinem praktischen Urtheile durch die Gewalt der Demonstration den Charakter der Festigkeit. Die allgemeinen Grundsätze kommen bei jedem Vorfalle in das Gedächtniß zurück. Die Einbildungskraft schweift auf alle besondere Fälle herum, in welchen wir diese allgemeinen Grundsätze selbst angewandt, oder von andern haben anwenden sehen. Je größer die Geschwindigkeit ist, mit welcher dieses geschiehet, desto lebhafter wird unsre Erkenntniß. Die Würksamkeit der Triebfedern nimmt zu, und bringt den feurigen und standhaften Entschluß hervor, der die allerwütensten Leidenschaften im Zügel zu halten vermag; alsdenn erreicht der Tugendhafte den wolkenfreien Gipfel, wo er kein Ungewitter mehr fürchtet. Nihil est

tam difficile & arduum, quod non humana mens vincat, & in familiaritatem perducat assidua meditatio; nullique sunt tam feri & sui juris affectus, ut non disciplina perdomentur. Senec. de Ira. L. *II.* C. X*II.*

---

II.

II.

# Uiber die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften.

---

Die schönen Künste und Wissenschaften sind für den Virtuosen eine Beschäftigung, für den Liebhaber eine Quelle des Vergnügens, und für den Weltweisen eine Schule des Unterrichts. In den Regeln der Schönheit, die das Genie des Künstlers empfindet, und der Kunstrichter in Vernunftschlüße auflöset, liegen die tiefsten Geheimnisse unserer Seele verborgen. Jede Regel der Schönheit ist zugleich eine Entdeckung in der Seelenlehre. Denn da sie eine Vorschrift enthält, unter welchen Bedingungen ein schöner Gegenstand die beste Würkung in unser Gemüth thun kann; so muß sie auf die Natur des menschlichen Geistes zurückgeführt, und aus dessen Eigenschaften erklärt werden können. Wenn also der Weltweise die Spuren der Empfindungen auf ihrem dünkeln Wege verfolgt; so müssen sich ihm neue Aussichten in der Seelenlehre aufthun, die er sonst durch Vernunftschlüße und Erfahrungen nie entdeckt haben würde. Die menschliche Seele ist so unerschöpflich als die Natur; das bloße Nachdenken kann unmöglich alles ergrün-

gründen, was ihr zukömmt, und die alltägliche Erfahrung pflegt selten entscheidend zu seyn. Die glücklichen Augenblicke, in welchen wir die Natur gleichsam auf der That ertappen, entwischen uns niemals so leicht, als wenn wir uns selbst beobachten wollen; und wenn sie da sind, so ist die Seele allzu sehr mit andern Angelegenheiten beschäftiget, als daß sie wahrnehmen könnte, was in ihr selbst vorgehet. Man wird also die Erscheinungen, bei welchen die Triebfedern unsrer Seele in der größten Bewegung sind, sorgfältig zergliedern, und mit der Theorie vergleichen müssen, um auf diese ein neues Licht zu verbreiten, und ihre Grenzen durch neue Entdeckungen zu erweitern. Bei welchen Erscheinungen sind aber wohl alle Triebfedern der menschlichen Seele mehr in Bewegung, als bei den Würkungen der schönen Künste?

Die Schönhet ist die eigenmächtige Beherrscherinn aller unserer Empfindungen, der Grund von allen unsern natürlichen Trieben, und der beseelende Geist, der die spekulative Erkenntniß der Wahrheit in Empfindungen verwandelt, und zu thätiger Entschließung anfeuert. Sie bezaubert uns in der Natur, wo wir sie ursprünglich, aber zerstreuet antreffen; und der Geist des

Men-

Menschen hat sie in Werken der Kunst nach zu bilden und zu vervielfältigen gewußt. Die Dichtkunst, die Beredsamkeit, die Schönheiten in Figuren und in Tönen dringen durch verschiedene Sinne zu unsrer Seele, und beherrschen alle ihre Neigungen. Sie können uns nach ihrem Belieben, bald fröhlich machen, bald betrüben. Sie können unsre Leidenschaften erregen, und wiederum besänftigen *), und wir schmiegen uns willig unter die Gewalt des Künstlers, der uns hoffen, fürchten, zürnen, besänftigt seyn, lachen und wiederum Thränen vergießen läßt. Alle diese verschiedene Würkungen müssen aus einer einzigen Quelle herfließen. Zwo verschiedene Quellen der Bewegung würden unsere Seele zu einem zusammengesetzten Wesen machen, und wir sind überzeugt, daß sie einfach sey.

Un-

*) Man kann der Baukunst selbst die Erregung der Leidenschaften nicht ganz absprechen. Sie kann uns wenigstens vermittelst eines Nebenbegriffes rühren, den unsre Seele allzeit mit dem Hauptbegriffe verbindet. So erregen prächtige und majestätische Gebäude Ehrfurcht und Schauern. Lustschlösser laden zur Fröhlichkeit ein; ländliche Häuser zu Ruhe und Unschuld; Einsideleien zu Ernst und Tiefsinn, und ein Grabmaal kann Leidwesen und Traurigkeit erregen.

Unsere Empfindungen werden jederzeit von einem bestimmten Grade des Wohlgefallens, oder Mißfallens begleitet. Man kann sich eben so wenig einen Geist ohne das Vermögen zu lieben und zu verabscheuen, als ohne Vorstellungskraft gedenken. Aus diesem Grundvermögen zu lieben und zu verabscheuen, müssen sich alle verschiedene Grade und Abänderungen dieses Wohlgefallens und Mißfallens, alle unsere Neigungen und Leidenschaften erklären lassen. Kann also den schönen Künsten und Wissenschaften die Gewalt, unsere Leidenschaften zu beherrschen, nicht abgesprochen werden; so müssen sie alle in dieses Grundvermögen unsrer Seele auf verschiedene Weise würken, und die geheimsten Triebfedern desselben in Bewegung setzen können. Allein was haben die verschiedenen Gegenstände der Dichtkunst, der Malerei, der Beredsamkeit und der Tanzkunst, der Musik, Bildhauerkunst und Baukunst, was haben alle diese Werke der menschlichen Erfindung gemein, dadurch sie zu einem einzigen Endzwecke übereinstimmen können?

Batteux, ein eben so einsichtsvoller Kenner und Beurtheiler der schönen Wissenschaften, als angenehmer Schriftsteller, behauptet, nachdem es viele schon vor ihm behaup-

hauptet haben, die Nachahmung der Natur sey das allgemeine Mittel, dadurch uns die schönen Künste gefallen, und er glaubt aus diesem einzigen Grundsatze alle besondere Regeln der schönen Wissenschaften und Künste herleiten zu können. Alles wird unter seinen Händen zu einer Nachahmung der Natur, und einem reizenden Schriftsteller, wie Batteux, hat es nicht schwer werden können, bei dem unfruchtbarsten Grundsatze die schönsten Gedanken und lehrreichsten Sätze anzubringen.

Wir wollen itzt auf die Unzulänglichkeit dieses Grundsatzes nicht dringen. Sie wird in der Folge von selbst erhellen. Man gebe also bis dahin zu, daß die Nachahmung der Natur die einzige Ursache sey, warum uns die schönen Künste gefallen. Wird diese Antwort auch den Weltweisen befriedigen, der die Frage nur aufwarf, um mit der Natur der Seele genauer bekannt zu werden? Die Nachahmung der Natur ist das einzige Mittel zu gefallen. Es kann seyn! was wird aber hierdurch begreiflicher? Gefällt denn nicht auch die Natur, ohne nachzuahmen? Was für Mittel hat denn der allerhöchste Künstler angewandt, uns in dem Urbilde zu gefallen? Diese ursprünglichere Naturgesetze müssen wir aufsuchen, die sowohl

ten allervollkommensten Erfinder als den Nachahmer verbinden, sobald sie den Vorsatz haben, zu gefallen. Und wir müssen ohnedieß zu diesen unsre Zuflucht nehmen, wenn wir in der Natur eine Auswahl treffen, und die Gegenstände unterscheiden wollen, die nachgeahmt zu werden verdienen. — — Wir wiederholen also unsere Frage, und zwar etwas allgemeiner: was haben die Schönheiten der Natur und der Kunst gemein, welche Beziehung haben sie auf die menschliche Seele, dadurch sie ihr so wohl gefallen?

Man verweise uns ja nicht auf den unmittelbaren Willen Gottes. Man erschaffe nicht mit jenem englischen Weltweisen einen neuen Sinn für die Schönheit, den der Höchste aus weisen Absichten, wie gleichsam durch einen Machtspruch, in unsere Seele gelegt haben sollte. Dieses ist der nächste Weg, den Faden aller vernünftigen Untersuchungen plötzlich abzuschneiden, und das vollkommenste Ganze, die Natur, gleichsam in Stückwerk zu verwandeln. Man muß das Sistem der göttlichen Absichten von dem Sistem der würkenden Ursachen unterscheiden. Der vollkommenste Werkmeister weiß die weisesten Absichten auch durch die weisesten Mittel zu erhalten. Seine Weisheit hat die vor-

vortreflichsten Endzwecke gewählt; aber sie hat sie auch durch die allerweiseste Einrichtung der würkenden Ursachen zur Würklichkeit gebracht. Wenn also der allgütige Schöpfer es seinen Absichten gemäß befunden, daß die Menschen Wohlgefallen an der Schönheit haben sollen; so wird er ihre Seele auch von solcher Beschaffenheit haben seyn lassen, daraus dieses Wohlgefallen natürlich fließt, und sich verständlich erklären läßt.

Vielleicht leitet uns dasjenige, was von unserer Seele aus der Theorie bekannt ist, näher zu unserm Endzwecke. Verschiedene hieher gehörige Materien sind auch in den vorhergehenden Aufsätzen dergestalt ins Licht gesetzt worden, daß nichts mehr übrig ist, als die Anwendung davon auf die schönen Künste zu machen, um die Quelle des Vergnügens, das sie uns gewähren, zu entdecken. Ein jeder Begrif der Vollkommenheit, der Uibereinstimmung, und des Unfehlerhaften, wird von unserer Seele dem Mangelhaften, dem Unvollkommenen und Mißhelligen vorgezogen. Dieses ist der erste Grad des Wohlgefallens und Mißfallens, welche wechselweise alle unsere Vorstellungen begleiten. Man hat die Wahrheit dieses Grundsatzes aus der bloßen Erklärung eines



Bayerische Staatsbibliothek München

Geistes bewiesen, und die Erfahrung stimmt damit völlig überein.

Ist nun die Erkenntniß dieser Vollkommenheit sinnlich; so wird sie Schönheit genannt. Man nennet aber eine Erkenntniß sinnlich, nicht bloß wenn sie von den äussern Sinnen empfunden wird; sondern überhaupt, so oft wir von einem Gegenstande eine große Menge von Merkmalen auf einmal wahrnehmen, ohne sie deutlich aus einander setzen zu können. Es ist bereits bei einer andern Gelegenheit gezeigt worden, warum sich weder deutliche, noch dunkle Vorstellungen mit der Empfindung der Schönheit vertragen; wie nicht weniger, warum die klaren Begriffe der Schönheit mit so mächtigem Reize auf das Begehrungsvermögen würken. Die verständliche Vollkommenheit erleuchtet die Seele, und befriediget ihren ursprünglichen Trieb nach bündigen Vorstellungen. Wenn sie aber die Triebfedern des Begehrungsvermögens in Bewegung setzen soll, so muß sie sich in eine Schönheit verwandeln; die einzelne Begriffe der Mannigfaltigkeit müssen ihre ermüdende Deutlichkeit verlieren, damit das Ganze in desto verklärterem Lichte hervorstralen könne. Man findet die weitere Ausführung hiervon in den Briefen über die Empfindungen.

Es folget hieraus, daß alles, was den Sinnen als eine Vollkommenheit vorgestellt zu werden fähig ist, auch einen Gegenstand der Schönheit abgeben könne. Hieher gehören alle Vollkommenheiten der äußerlichen Formen, das heißt, der Linien, Flächen und Körper und ihrer Bewegungen und Veränderungen, die Uibereinstimmung mannigfaltiger Töne und Farben, die Ordnung in den Theilen eines Ganzen, ihre Aehnlichkeit, Mannigfaltigkeit und Uibereinstimmung, ihre Versetzung und Verwandlung in andere Gestalten, alle Fähigkeiten unserer Seele, alle Geschicklichkeiten unsers Körpers; und sogar die Vollkommenheiten unsers äußern Zustandes, worunter man Ehre, Bequemlichkeit und Reichthümer versteht, können davon nicht ausgenommen werden, wenn sie geschickt sind, auf eine in die Sinne fallende Weise vorgestellt zu werden.

Wir haben nunmehr das allgemeine Mittel gefunden, dadurch man unserer Seele gefallen kann, nämlich die sinnlich vollkommene Vorstellung. Und da der Endzweck der schönen Künste ist, zu gefallen; so können wir folgenden Grundsatz als ungezweifelt voraussetzen: Das Wesen der schönen Künste und Wissenschaften besteht in einer künstlichen sinnlich=vollkommenen Vorstellung, oder

in einer durch die Kunst vorgestellten sinnlichen Vollkommenheit.

Diese Vorstellung durch die Kunst kann sinnlich vollkommen seyn, wenn auch der Gegenstand derselben in der Natur weder gut noch schön seyn würde. Wir haben in der vorigen Abhandlung gesehen, daß das Böse und Unvollkommene in dem Gegenstande selbst eine vermischte Empfindung errege, die auch etwas Angenehmes mit sich führet, daß aber dieser geringe Grad der Lust von der Unlust unterdrückt wird, und von empfindsamern Gemüthern, die gar leicht simpathisiren, kaum bemerkt werden kann. Man hat ferner daselbst gezeigt, daß durch die künstliche Vorstellung das Unangenehme des Gegenstandes gemildert, und das Angenehme gleichsam emporgehoben wird. Die Annehmlichkeiten der Kunst vermehren das Wohlgefallen, und ob sie gleich eine Täuschung hervorbringen, das heißt, die Sinne so lebhaft rühren, daß wir die Sache selbst zu sehen glauben; so bleiben doch allzeit noch viel Nebenumstände zurück, die nicht zum Gebiete der Kunst gehören, und uns zur rechten Zeit erinnern, daß wir nicht die Natur selbst sehen. So oft also die Werke der Kunst ein Vorbild in der Natur haben, das sie nachahmen; so wird dieses Vorbild selbst

an

an und für sich sowohl unangenehm als angenehm seyn, und in beiden Fällen in der Nachahmung Wohlgefallen erregen können. Jedoch wird dieser Unterschied dabei zu bemerken seyn: das angenehme Vorbild in der Natur wird an und für sich sowohl in Beziehung auf den Gegenstand, als in Beziehung auf den Vorwurf, Lust erregen. Diese wird durch die Schönheiten der Kunst in der Nachahmung erhöhet, und durch die Täuschung der Sinne, so lange sie währet, in eine süsse Entzückung verwandelt. Hingegen führet die bald darauf folgende Erinnerung, daß wir Kunst und nicht Natur sehen, etwas Unangenehmes mit sich, indem wir die angenehmsten Vorbilder lieber selbst als im Nachbilde zu sehen wünschen. — Die in der Natur unangenehmen Vorbilder aber erzeugen in der Nachahmung eine weit vermischtere Empfindung. An und für sich ist ihre Vorstellung in Beziehung auf den Gegenstand angenehm, in Beziehung auf den Vorwurf aber mit einiger Lust vermischt. Diese wird durch die Schönheiten der Kunst erhöhet, und die sinnliche Täuschung wird auch hier angenehm, indem sie uns von der Vollkommenheit der Nachahmung versichert. Sobald aber diese Täuschung das Objektive zu sehr hebet, und unangenehm zu werden an-

anfängt, kömmt ihr die wohlthätige Erinnerung zu statten, daß wir das Urbild nicht selbst vor Augen haben, wodurch das Angenehme herrschend wird, und sich ganz der Seele bemeistert.

Lasset uns diese zusammengesetzte Empfindung, die durch die Werke der Kunst erregt wird, etwas genauer betrachten, und daraus die Regeln sowohl für den Ausdruck, als für die Beschaffenheit des kunstmäßigen Gegenstandes herleiten. Wenn die Werke der Kunst ein Vorbild in der Natur haben; so muß der Ausdruck fürs erste getreu seyn, das heißt, er muß uns alle Theile des Vorbildes so abbilden, wie wir sie an ihm selbst vermittelst der Sinne wahrgenommen haben würden. Die Abbildung eines Gegenstandes, die mit allen seinen Theilen genau übereinstimmt, wird eine Nachahmung genannt; daher ist die Nachahmung in diesem Falle eine nothwendige Eigenschaft der schönen Künste und Wissenschaften.

Alle Theile einer richtigen Nachahmung stimmen zu dem gemeinschaftlichen Endzwecke überein, ein gewisses Urbild ähnlich vorzustellen; daher führet eine jede Nachahmung schon an und für sich selbst den Begrif einer Vollkommenheit mit sich, und wenn unsere Sinne die Aehnlichkeit der Nachahmung wahr-

wahrnehmen können, so ist sie vermögend eine angenehme Empfindung zu erregen. Die Bilder der Gegenstände in einem stillen Wasser, in einem dunkeln Zimmer, und die von festen Körpern in Gips abgegossenen Figuren gefallen uns blos ihrer Aehnlichkeit wegen. Da aber die Aehnlichkeit mit dem Urbilde nur eine einfache Vollkommenheit ist; so erregt sie auch nur einen sehr geringen Grad der Lust, der öfters kaum merklich ist, und nur, so zu sagen, die Oberfläche unserer Seele berührt.

Hierzu kömmt in den Nachahmungen der Kunst die Vollkommenheit des Künstlers, die wir in ihnen wahrnehmen; denn alle Werke der Kunst sind sichtbare Abdrücke von den Fähigkeiten des Künstlers, die uns, so zu sagen, seine ganze Seele anschauend zu erkennen geben. Diese Vollkommenheit des Geistes erregt ein ungemein größeres Vergnügen, als die bloße Aehnlichkeit, weil sie würdiger und weit zusammengesetzter ist, als jene. Sie ist um so viel würdiger, je mehr die Vollkommenheit eines vernünftigen Wesens über die Vollkommenheit lebloser Dinge erhaben ist, und auch zusammengesetzter, weil viele Fähigkeiten der Seele, und öfters auch verschiedene Ge-

schicklichkeiten der äußerlichen Gliedmaßen, zu einer schönen Nachahmung erfordert werden. Wir finden mehr zu bewundern an einer Rose von Huysum, als an dem Bilde, das uns jener Fluß von dieser Königinn der Blumen vorspiegelt; und die entzückendste Landschaft reizt uns in der Camera obscura nicht so sehr, als sie durch den Pinsel eines großen Landschaftmalers zu reizen im Stande ist.

Das Vergnügen an den Schönheiten der Natur selbst wird durch die Rücksicht auf die unendliche Vollkommenheit des Meisters, der sie hervorgebracht, bis zur Entzückung angefeuert; und wie kalt muß das Vergnügen eines Gottesläugners dagegen seyn, der sich bloß mit den Schönheiten der Gegenstände selbst begnügen muß. Man sieht auch aus den angeführten Eigenschaften des schönen Ausdrucks, warum uns das Genie in den Werken der Kunst mehr vergnügt, als der emsigste Fleiß. Das Genie erfodert eine Vollkommenheit aller Seelenkräfte, und eine Uibereinstimmung derselben zu einem einzigen Endzwecke. Darum müssen uns die Kennzeichen desselben, die eine Meisterhand über die Werke der Kunst ausstreuet, ungleich mehr vergnügen, als die Kennzeichen

der

der Geduld und Uibung, die zum Fleiß erfordert werden.

Von den Eigenschaften des Vorbildes in der Natur ist im Vorhergehenden gehandelt worden. Dieses muß an und für sich in einem merklichen Grade entweder angenehm, oder unangenehm seyn. Das Gleichgültige wird mit Recht ausgeschlossen, indem es an und für sich gar keine Empfindungen erregt, und also bloß ein frostiges Wohlgefallen an der Nachahmung zu erregen fähig ist. Hingegen muß das Nachbild durch die Kunst alle Erfordernisse eines schönen Gegenstandes vereinigen. Es wird also fürs erste mannigfaltige Theile haben müssen. Das Einerlei, das Magere, das Unfruchtbare, ist dem Geschmacke unerträglich.

Die Theile müssen ferner auf eine sinnliche Art übereinstimmen, ein Ganzes auszumachen; das heißt, die Ordnung und Regelmäßigkeit, die sie in ihrer Folge beobachten, muß in die Sinne fallen. Mißhellige, verwirrte und durch einander geworfene Theile, sind ohne zureichenden Grund vielmehr so, als anders neben einander; und wenn ihre Ordnung nicht in die Sinne fällt, wenn sie versteckt ist, und erst durch Nachsinnen herausgebracht werden muß, so geräth unsere Seele gleichsam in Verwirrung. Sie

schweifet ohne Leitfaden allenthalben herum, und findet nirgend einen Ruhepunct, da sie sich erholen, und das ganze mit Muse überdenken konnte. Eine versteckte Ordnung ist, in Ansehung unsrer Sinne, von einem völligen Mangel derselben nicht zu unterscheiden.

Das Ganze muß die bestimmten Grenzen der Größe nicht überschreiten. Unsere Sinne müssen sich weder in das Große noch in das Kleine verliehren. Bei allzu kleinen Gegenständen vermißt das Gemüth die Mannigfaltigkeit, und bei allzugroßen die Einheit im Mannigfaltigen.

Der Gegenstand der schönen Künste muß ferner anständig, neu, außerordentlich, fruchtbar u. s. w. seyn; welches alles aus der Erklärung mit wenigen erwiesen werden kann.

Man siehet hieräus, in welchem Falle es der Kunst zukomme, die Natur zu verlassen, und die Gegenstände nicht völlig so nachzubilden, wie sie im Urbilde anzutreffen sind. Die Natur hat einen unermeßlichen Plan. Die Mannigfaltigkeit desselben erstreckt sich vom unendlich Kleinen bis ins unendlich Große, und seine Einheit ist über alles Erstaunen hinweg. Die Schönheit der äußerlichen Formen überhaupt, ist nur ein sehr

ge-

geringer Theil von ihren Absichten, und sie hat dieselbe zuweilen größern Absichten nachsetzen müssen. Ist es also wohl möglich, daß der eingeschränkte Raum, welchen wir von der Natur betrachten können, daß dieser Raum in so fern er uns in die Sinne fällt, alle Eigenschaften der idealischen Schönheit erschöpfen sollte?

Der menschliche Künstler hingegen wählt sich einen Umfang, der seinen Kräften angemessen ist. Seine Absichten sind so eingeschränkt, als seine Fähigkeiten. Sein ganzer Endzweck ist, die Schönheiten, die in die menschliche Sinne fallen, in einem eingeschränkten Bezirke vorzustellen. Er wird also den idealischen Schönheiten näher kommen können, als die Natur in diesem oder jenem Theile gekommen ist, weil ihn keine höheren Absichten zu Abweichungen veranlassen. Was sie in verschiedenen Gegenständen zerstreuet hat, versammelt er in einem einzigen Gesichtspuncte, bildet sich ein Ganzes daraus, und bemühet sich, es so vorzustellen, wie es die Natur vorgestellt haben würde, wenn die Schönheit dieses begrenzten Gegenstandes ihre einzige Absicht gewesen wäre. Nichts anders als dieses bedeuten die gewöhnlichen Ausdrücke der Künstler: die Natur verschönern, die schöne

ne Natur nachahmen u. s. w. Sie wollen einen gewissen Gegenstand so abbilden, wie ihn Gott geschaffen haben würde, wenn die sinnliche Schönheit sein höchster Endzweck gewesen wäre, und ihn also keine wichtigeren Endzwecke zu Abweichungen hätten veranlassen können. Dieses ist die vollkommenste idealische Schönheit, die in der Natur nirgend anders, als im Ganzen anzutreffen, und in den Werken der Kunst vielleicht nie völlig zu erreichen ist.

Der Künstler muß sich also über die gemeine Natur erheben, und weil die Schönheit sein einziger Endzweck ist; so steht es ihm frei, dieselbe allenthalben in seinen Werken zu koncentriren, damit sie uns stärker rühre.

Die Figuren der Natur werden von allen Kennern der Bildhauerkunst unter die Antiken gesetzt. Die Umrisse der Natur sind etwas mager, und ihre Köpfe nicht so edel, nicht so ausdrucksvoll, als die Köpfe der Antiken.

Denen also, die nicht Genie genug haben, das idealische Schöne aus den Werken der Natur zu abstrahiren, kann die fleißige Beobachtung der Antiken nützlicher seyn, als die Betrachtung der Natur.

Die Lokalfarben der Natur sind nicht so frisch, nicht so lebhaft, als die Lokalfarben eines geschickten Koloristen. Jene malt einen unendlichen Raum für die unendliche Zeit, und verändert mit jedem Augenblicke ihr unermeßliches Gemälde. Was für eine erstaunliche Mannigfaltigkeit von Farben wird sie nicht anwenden müssen! Je geringer aber die Anzahl der Farben ist, desto reiner und lebhafter können sie seyn. Ja die Farben des Koloristen selbst müssen, in Vergleichung mit den Farben des Zeugfärbers, etwas schmutzig und bräunlich aussehen, weil der Endzweck des letztern bloß auf eine einzige Farbe eingeschränkt ist. Wird man aber deswegen einem gemeinen Zeugfärber mehr Kenntniß des Kolorits zuschreiben können, als einem Rubens oder einem Titian?

Die Natur hat vielleicht niemals einen menschlichen Charakter, wie Karl Grandison, aufzuweisen gehabt; allein der Dichter hat sich bemühet, ihn so zu bilden, wie der Mensch nach dem vorhergehenden Willen Gottes hätte werden müssen. Er hat sich eine idealische Schönheit zum Muster vorgesetzt, und in der Natur die Züge aufgesucht, die zusammengenommen einen so vollkom-

kommenen Charakter bilden. Er hat die Natur verschönert.

In Ansehung der Tonkunst leuchtet diese Wahrheit weit deutlicher in die Augen.

Die Töne der Natur sind zwar ausdrückend, aber selten melodisch, und der Künstler muß sie verschönern, wenn er gefallen will. Eben dieses thut auch der Tänzer, wenn er z. B. die ungezwungenen Bewegungen eines Schäfers zwar nachahmet, aber mit Anständigkeit und Kunst verbindet.

Die Grenzen, die ich mir bei dieser Abhandlung vorgeschrieben, verstatten keine weitläufigere Untersuchung, über die allgemeinen Eigenschaften der schönen Künste. Ich habe weder den Willen noch die Fähigkeit, ein ganzes Lehrgebäude aufzuführen, und bin zufrieden, wenn ich nur die ersten Grundlinien eines Lehrgebäudes mit einiger Richtigkeit gezeichnet habe. Ich wende mich nunmehr zu der Eintheilung der schönen Künste in ihre besondern Klassen.

Die Zeichen, vermittelst welcher ein Gegenstand ausgedruckt wird, können entweder natürlich oder willkührlich seyn. Natürlich sind sie, wenn die Verbindung des Zeichens mit der bezeichneten Sache in den Eigenschaften des Bezeichneten selbst gegründet ist. Die Leidenschaften sind, vermöge

ih-

ihrer Natur, mit gewissen Bewegungen in den Gliedmaßen unsers Körpers, so wie mit gewissen Tönen und Geberden verknüpft. Wer also eine Gemüthsbewegung durch die ihr zukommenden Töne, Geberden und Bewegungen ausdrückt, der bedient sich der natürlichen Zeichen. Hingegen werden diejenigen Zeichen willkührlich genannt, die vermöge ihrer Natur mit der bezeichneten Sache nichts gemein haben, aber doch willkührlich dafür angenommen worden sind. Von dieser Art sind die artikulirten Töne aller Sprachen, die Buchstaben, die hieroglipbischen Zeichen der Alten, und einige allegorische Bilder, die man mit Recht zu den Hieroglipben zählen kann.

Aus dieser Betrachtung fließet die erste Haupteintheilung des sinnlichen Ausdrucks in schöne Künste und Wissenschaften. Die schönen Wissenschaften, worunter man gemeiniglich die Dichtkunst und Beredsamkeit verstehet, drücken die Gegenstände durch willkührliche Zeichen, durch vernehmliche Töne und Buchstaben aus. Da nun eine vernünftige Zusammensetzung vieler Worte eine Rede genannt wird: so gerathen wir hier ganz ungezwungen auf die bekannte baumgartensche Erklärung: ein Gedicht sey eine sinnlich = vollkommene Rede; so wie uns die-

diese Erklärung Anlaß gegeben hat, das Wesen der schönen Künste überhaupt in die künstliche sinnlich-vollkommene Vorstellung zu setzen. Die Dichtkunst unterscheidet sich von der Beredsamkeit durch den Endzweck. Der Hauptendzweck der Dichtkunst ist, durch eine sinnlich vollkommene Rede zu gefallen; der Beredsamkeit aber, durch eine sinnlich-vollkommene Rede zu überreden.

Das Mittel eine Rede sinnlich zu machen, bestehet in der Wahl solcher Ausdrücke, die eine Menge von Merkmalen auf einmal in das Gedächtniß zurück bringen, um uns das Bezeichnete lebhafter empfinden zu lassen, als das Zeichen. Hierdurch wird unsere Erkenntniß anschauend. Die Gegenstände werden unsern Sinnen, wie unmittelbar vorgestellt, und die untern Seelenkräfte werden getäuscht, indem sie öfters der Zeichen vergessen, und der Sache selbst ansichtig zu werden glauben. Aus dieser allgemeinen Maxime muß der Werth der poetischen Bilder, Gleichnisse und Beschreibungen, und so gar der einzelnen poetischen Worte beurtheilet werden.

Alle mögliche und wirkliche Dinge können durch willkührliche Zeichen ausgedrückt werden, so bald wir einen klaren Begrif von ihnen haben. Daher erstreckt sich das Gebieth

Bieth der schönen Wissenschaften auf alle nur ersinnliche Gegenstände.

Der Dichter kann alles ausdrücken, wovon sich unsere Seele einen klaren Begrif machen kann. Alle Schönheiten der Natur in Farben, Figuren und Tönen; die ganze Herrlichkeit der Schöpfung; der Zusammenhang des unermeßlichen Weltgebäudes; die Rathschlüße Gottes und seine unendliche Eigenschaften; alle Neigungen und Leidenschaften unserer Seele; unsere subtilsten Gedanken, Empfindungen und Entschließungen, können der poetischen Begeisterung zum Stoffe dienen.

Der Gegenstand der schönen Künste ist eingeschränkter. Diese bedienen sich vornehmlich der natürlichen Zeichen. Der Ausdruck in der Malerei, Bildhauerkunst, Baukunst, Musik und Tanzkunst setzet keine Willkühr voraus, um verstanden zu werden; er beziehet sich sehr selten auf die Einwilligung der Menschen, diesen oder jenen Gegenstand vielmehr so als anders zu bezeichnen. Daher muß sich eine jede Kunst mit dem Theile der natürlichen Zeichen begnügen, den sie sinnlich ausdrücken kann. Die Musik, deren Ausdruck durch unvernehmliche Töne geschiehet, kann unmöglich den

Begrif einer Rose, eines Pappelbaums u. s. w. anzeigen; so wie es der Malerei unmöglich fällt, uns einen musikalischen Ackord vorzustellen. Die verschiedenen Arten der natürlichen Zeichen werden uns Gelegenheit geben, die schönen Künste in ihre Unterarten einzutheilen.

Die natürlichen Zeichen, deren man sich in den schönen Künsten bedient, würken entweder in die Werkzeuge des Gehörs, oder in die Werkzeuge des Gesichts. Für die übrigen Sinne sind uns noch keine schöne Künste bekannt. Das erstere thut die Musik, das letztere aber alle übrigen schönen Künste.

Die Schönheiten, welche in unartikulirten Tönen empfunden werden können, sind die sinnliche Ordnung, die Uibereinstimmung der einzelnen Töne zum Ganzen, die wechselweise Beziehung der Theile auf einander, die Nachahmung, und endlich alle Neigungen und Leidenschaften der menschlichen Seele, die sich durch Töne zu erkennen zu geben pflegen. Ferner kann die Tonkunst die mannigfaltigen Theile der Schönheit entweder in der Folge auf einander, oder neben einander vorstellen. Jenes nennt man Melodie, dieses aber Harmonie.

Auf eben diese Weise können die natürlichen Zeichen, die auf das Gesicht würken, entweder in der Folge auf einander oder neben einander vorgestellet werden, das heißt, sie können entweder die Schönheit durch Bewegung oder durch Formen ausdrücken. Die Tanzkunst thut es vermittelst der Bewegung. Die verschiedenen Stellungen des Körpers, die Bewegung der äußersten Theile desselben und die Gebehrden, hängen in ihrer Folge auf einander zusammen, und machen zusammengenommen ein schönes Ganze aus.

Die Schönheiten, die in der gemeinen oder niedrigen Tanzkunst ausgedruckt werden, sind nebst der Ordnung und Uibereinstimmung der Theile, die Geschicklichkeiten der körperlichen Gliedmaßen, die Nachahmungen, die Stellungen und Bewegungen in schönen Linien, und endlich die Schönheitslinien, welche auf dem Boden von den Füßen der Tanzenden beschrieben werden. Hierzu kömmt in der hohen oder theatralischen Tanzkunst, der Ausdruck der Neigungen und Gemüthsbewegungen, und die Nachahmung aller menschlichen Handlungen, die sich durch Bewegung ausdrücken lassen.

Die sichtbaren natürlichen Zeichen, die sich in einer Folge neben einander ausneh-

men sollen, müssen durch Linien und Figuren vorgestellt werden. Nur kann dieses entweder durch Flächen oder durch Körper geschehen. In der Malerei geschiehet es durch Flächen, in der Bildhauer- und Baukunst durch Körper. Die Baukunst unterscheidet sich von der Malerei, so wie von der Bildhauerkunst, in Ansehung der Vollkommenheiten, die sie auszudrücken hat. In jener werden, außer der Ordnung, der Simmetrie und der Schönheit der Linien und Figuren in den Säulen, Thüren und Fenstern, auch hauptsächlich die Bequemlichkeit und Festigkeit des Gebäudes, so wie die Vollkommenheiten des äussern Zustandes des Bauherrn sinnlich ausgedrückt. Die prächtigen Gebäude zeigen den Reichthum, die Würde und die Gemächlichkeit des Besitzers. Alles muß das Ansehen der Pracht, der Gemächlichkeit und der Festigkeit haben, weil dieses eigentlich der Endzweck eines Gebäudes ist. *)

Hin-

*) Die Nachahmung scheint gar keinen, oder wenigstens einen sehr geringen Antheil an den Schönheiten der Baukunst zu haben. Man behauptet zwar, die Säulenordnungen sollten mit der Figur eines wohlgewachsenen Menschen einige Aehnlichkeit haben. Allein die Absicht des Baumeisters ist keinesweges die Nach-

Hingegen hat weder die Malerei noch die Bildhauerkunst mit der Vollkommenheit des äusserlichen Zustandes und mit der Dauerhaftigkeit etwas zu schaffen. Sie können zwar öfters ein Denkmaal der Ehre und der Würde stiften, aber diese Bestimmung ist ihnen nicht wesentlich. Die Linien der Schönheit in der Malerei müssen einen weit freiern Schwung haben, als in der Baukunst. Das Regelmäßige und Steife in den Aussenlinien der Säulen und Oefnungen in der Baukunst, gibt ihnen eine scheinbare Festigkeit, die der Maler sowohl als der Bildhauer öfters vermeiden muß. Die Schönheiten, die von diesen Künstlern ausgedrückt werden können, sind das Genie und die Gedanken in der Erfindung und Zusammensetzung, die Uibereinstimmung in der Anordnung, die Nachahmung der schönen Natur in der Zeichnung, eine reiche Mannigfaltig-



Nachahmung der menschlichen Bildung. Die ersten Erfinder haben nur von dem Gebäude des menschlichen Körpers die Regeln abgesondert, nach welchen der Begrif der Festigkeit mit den Schönheiten der äusserlichen Form verbunden werden kann. Nicht zu gedenken, daß der Ursprung der Säulenordnungen aus andern Gründen vielleicht natürlicher hergeleitet werden kann, wie einige Neuere auch würklich gethan haben.

keit von schönen Linien und Figuren, die Lebhaftigkeit der Lokalfarben, die Harmonie ihrer Schattierung und die Wahrheit und Einheit in der Austheilnng des Lichts und Schattens, der Ausdruck der menschlichen Neigungen und Leidenschaften, die geschicktesten Stellungen des menschlichen Körpers, und endlich die Nachahmung der natürlichen und künstlichen Dinge überhaupt, die durch sichtbare Bilder in das Gedächtniß zurückgebracht werden können.

Da der Maler und Bildhauer die Schönheiten in der Folge neben einander ausdrücken, so müssen sie den Augenblick wählen, der ihrer Absicht am günstigsten ist. Sie müssen die ganze Handlung in einem einzigen Gesichtspuncte versammeln, und mit vielem Verstande austheilen. Alles muß in diesem Augenblicke gedankenreich und so voller Bedeutung seyn, daß ein jeder Nebenbegrif zu der verlangten Bedeutung das Seinige beitrage. Wenn wir ein solches Gemälde mit behöriger Aufmerksamkeit anschauen; so werden unsere Sinnen auf einmal begeistert, alle Fähigkeiten unserer Seele werden plötzlich rege, und die Einbildungskraft kann aus dem Gegenwärtigen das Vergangene errathen, und das Zukünftige mit Zuverläßigkeit vorher ahnen.

Wir

Wir haben zwar das Gebiet der natürlichen Zeichen für die Grenzen der schönen Künste, und der willkührlichen für die Grenzen der schönen Wissenschaften angewiesen. Man muß aber gestehen, daß diese Grenzen öfters in einander laufen, ja daß sie, vermöge der Regel von der zusammengesetzten Schönheit, öfters in einander laufen müssen.

Der Dichter bedient sich nicht selten solcher Worte, und eines solchen Silbenmaßes, deren natürlicher Schall mit der bezeichneten Sache eine Aehnlichkeit hat, und der Künstler sucht in den Werken seiner Kunst allegorische Bilder anzubringen, deren Bedeutung öfters blos willkührlich ist. Allein der Virtuose muß diese Ausschweifung aus einem Gebiethe in das andere mit großer Behutsamkeit zu behandeln wissen. Der Dichter, der sich mit Vorsatz der nachahmenden Töne befleißiget, ist in Gefahr seinem Gedichte ein läppisches Ansehen zu geben, das nur Kindern gefallen kann. Und Stümper in der Musik haben sich nicht selten lächerlich gemacht, wenn sie solche Begriffe haben ausdrücken wollen, die mit den Tönen in keiner natürlichen Verbindung stehen. Wir wollen untersuchen, in wie weit dem Maler und dem Bildhauer der Gebrauch der willkührlichen Zeichen frei stehe.

Es ist ausgemacht, daß sich die Malerei nicht blos mit solchen Gegenständen beschäftiget, die an und für sich selbst sichtbar sind. Auch die aller subtilsten Gedanken, die abgezogensten Begriffe können auf der Leinwand ausgedruckt, und durch sichtbare Zeichen in das Gedächtniß zurückgebracht werden. Hierinn besteht das große Geheimniß, mit dem Aristides die Seele zu schildern, und für den Verstand zu malen. Der Künstler kann dieses auf verschiedene Weise verrichten. Er kann entweder mit dem Fabeldichter eine gewisse allgemeine Maxime, einen abgezogenen Begrif auf ein besonderes Beispiel zurückführen, und dadurch den subtilen Gedanken lebendig und anschauend vorstellen. So kann der Held, welcher der Gewalt der Liebe trotzet, nach dem Homer, in der Person des Diomedes, der die Venus verwundet; die Zärtlichkeit der ehelichen Liebe in dem Abschiede Hektors von der Andromacha, und die kindliche Liebe in der Person des Aeneas, der seinen Vater durch Flammen und Schwerdter auf den Schultern davon trägt, abgebildet werden. Die Mässigkeit im Gebrauche des Weins, oder die Vermengung des Weines mit dem Wasser, kann der Maler durch die Thetis, die den Bachus umarmet, ausdrücken. Ein Weltwei-

weiser, der in Betrachtung vertieft sitzet, indem die Feinde die ganze Stadt verheeren, und einer von denselben mit entblößtem Schwert ungestüm auf ihn zurennt, würde ein Bild der tiefsinnigen Meditation vorstellen können.

Eine andere Art, die Gedanken zu malen, kann vermittelst der Allegorie ausgeführt werden. Man sammlet die Eigenschaften und Merkmale eines abstrakten Begriffs, und bildet sich daraus ein sinnliches Ganze, das auf der Leinwand durch natürliche Zeichen ausgedrückt werden kann. Von dieser Art ist die Abbildung der Gelegenheit in einer Person mit einem kahlen Nacken und einem Haarzopf über die Stirne, und die Abbildung des Stillschweigens durch einen Knaben, der den Finger auf den Mund leget.

Ein Bild des Gebets, sagt Winkelmann *) der ein großer Vertheidiger der allegorischen Malerei ist, kann aus dem Homer genommen werden. Phönix, der Hofmeister des Achilles, suchet den ihm anvertrauten Held zu besänftigen, und dieses thut er in einer Allegorie. „Du mußt



*) Siehe die Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst, 2te Auflage S. 154.

„ wissen Achilles, sagt er, daß die Gebete
„ Töchter des Jupiters sind. Sie sind
„ krumm worden durch vieles Knien; ihr
„ Gesicht ist voller Sorgen und Runzeln,
„ und ihre Augen sind beständig gen Him-
„ mel gerichtet. Sie sind ein Gefolge der
„ Göttinn Ate, und gehen hinter ihr.
„ Diese Göttinn gehet ihren Weg mit ei-
„ ner kühnen und stolzen Mine, und leicht
„ zu Fuß, wie sie ist, läuft sie durch die
„ ganze Welt, und ängstiget und quälet
„ die Menschenkinder. Sie suchet den Ge-
„ beten auszuweichen, welche ihr unabläs-
„ sig folgen, um diejenige Person, welche
„ jene verwundet, zu heilen. Wer diese
„ Töchter des Jupiters verehrt, wenn sie
„ sich ihm nähern, genießt viel Gutes von
„ ihnen; wenn man sie aber verwirft, bit-
„ ten sie ihren Vater, der Göttinn Ate
„ Befehl zu geben, einen solchen wegen der
„ Härte seines Herzens zu strafen." Auf gleiche Weise kann der Tod und die Sünde nach dem Milton, und die Zwitracht nach dem Voltaire geschildert werden.

Indessen muß sich der Künstler hüten, daß seine Allegorien nicht allzu spitzfindig werden; sie müssen sowohl natürlich als anschauend seyn. Das ist, die Beschaffenheit des Zeichens muß in der Natur des Bezeichne-

zeichneten gegründet seyn, und wir müssen diese Uibereinstimmung mit so leichter Mühe einsehen können, daß wir mehr an die bezeichnete Sache gedenken, als an das Zeichen. Der Künstler muß also betrachten, daß er zwar mit unserer Seele, aber nur mit ihren untern und sinnlichen Kräften reden soll; sobald Uiberlegung, Nachdenken und Anstrengung des Witzes erfordert wird, um die Bedeutung der Zeichen zu errathen, so hören sie auf sinnlich zu seyn.

Soll ein Schmetterling die Seele; ein goldnes Herz, das auf der Brust einer Person hänget, ein gutthätiges Herz; ein gewisser Baum die Weisheit; ein Hirsch bald das nagende Gewissen, bald ich weiß nicht was bedeuten; so sind dieses blos simbolische Zeichen, und weit weniger anschauend, als die willkührlichsten Worte. Ein solcher Ausdruck entfernt sich nicht allein von dem Wesen der Malerei, sondern er verläugnet den Charakter der schönen Künste überhaupt, und gehört zu den Spitzfindigkeiten, durch welche man die Schönheiten eines Stückes verdunkelt; indem man den Witz vergnügt, anstatt daß man die Sinne hätte entzücken sollen.

Wenn man die Gebete, wie Winkelmann vorschlägt, nach dem Homer malen sollte,

wer

wer weiß, ob sie nicht ebenfalls den Fehler haben möchten?

Die Satire in der Malerei verträgt sich weit eher mit dem simbolischen Zeichen, und scheint solche vielmehr zu fordern, so wie sie in der Dichtkunst und Beredsamkeit selbst mehr den Witz als die Empfindung beschäftiget. Die hogarthschen Kupfer, davon man in einem Anhange der zweiten Auflage seiner Zergliederung der Schönheit einige Beschreibungen findet, sind voll von solchen Beispielen. Winkelmann führet in der oben erwähnten Schrift ein sehr schönes Exempel aus den Fabeln des Gabrias an, da man einen Esel mit dem Bilde der Isis beladen hatte, welcher die Ehrfurcht des Volks gegen das Bild auf sich deutete. Wenn sich diese falsche Einbildung des Esels mit dem Pinsel gehörig ausdrücken läßt, (woran noch zu zweifeln ist) so hat Winkelmann Recht zu fragen: „Kann der Stolz „des Pöbels unter den Großen in der „Welt sinnlicher ausgedrückt werden?“

Man hat versucht, auch in der Baukunst eine Art von Allegorie anzubringen, aber der Erfolg scheinet nicht sehr glücklich gewesen zu seyn. Ein Traum des Kaisers Konstantin hat Gelegenheit gegeben, daß man den Kirchen eine Aehnlichkeit mit einem Kru-

sitive hat zu geben gesucht. Der Altar mußte die Stelle des Haupts einnehmen, der vorderste große Eingang statt der Füße, und die beide Nebentheile statt der beiden Arme seyn.

Die Alten haben den Tempel der Tugend nur mit einem einzigen Eingange versehen, um dadurch anzudeuten, daß man durch keine Nebenwege zur Tugend gelangen könne.

Plutarch erzählt, Marcellus habe zwei Tempel, den einen für die Tugend, und den andern für die Ehre dergestalt aneinander bauen lassen, daß man durch den Tempel der Tugend gehen mußte, um in den Tempel der Ehre zu kommen. Die Bedeutung ist offenbar, allein die Unternehmung selbst scheint allzusehr von dem Genie der Baukunst entfernt zu seyn. Die Beschreibung eines solchen Gebäudes machet den Sinn der Allegorie weit anschauender, als das Gebäude selbst. Ein untrügliches Kennzeichen, daß der Einfall mehr zur Dichtkunst als zur Baukunst gehöret.

Wir haben bisher blos von der Natur einzelner Künste, und von ihren besondern und gemeinschaftlichen Gegenständen gehandelt. Man hat aber auch nicht selten zwo oder mehrere Künste verbunden, um den Ausdruck noch sinnlicher zu machen, und

unser

unser Gemüth gleichsam von allen Seiten zu bestürmen. Diese Verbindungen haben ihre besonderen Regeln, die aus der Natur der zusammengesetzten Vollkommenheiten zu erklären sind.

In einer zusammengesetzten Vollkommenheit muß eine einzige Hauptabsicht herrschen, und die besondern Absichten müssen als Mittel zu derselben übereinstimmen. Wo viele Endzwecke gleichen Antheil an der Einrichtung eines Dinges haben, da wird das Interesse getrennt, die Mannigfaltigkeit ist nicht übereinstimmend, und man findet keinen Grund, warum man diese verschiedenen Endzwecke zusammen genommen hat. Diese Anmerkung gilt sowohl von Schönheiten, als von Vollkommenheiten. In beiden darf die Uibereinstimmung der Endzwecke nicht versäumet werden; und da wir bereits gesehen, daß eine jede Kunst einen besondern Endzweck hat, so muß der Künstler, der die Künste verbinden will, sich den Endzweck einer einzigen Kunst zur Hauptabsicht wählen, und die übrigen Künste derselben dergestalt unterordnen, daß sie als Mittel zu dem Hauptzwecke betrachtet werden können. Wir wollen der Kürze halber jene die Hauptkunst, diese aber die Hülfskünste nennen.

Aus den besondern Endzwecken, durch die eine jede Kunst in ihrer Unterart bestimmt wird, fließen besondere Regeln, die einer jeden Kunst vor allen andern eigen sind. Diese besondern Regeln können in der Zusammensetzung der Künste mit einander streiten, und alsdenn sind die Ausnahmen unvermeidlich.

Ist ein solcher Streit der besondern Regeln nicht zu vermeiden; so muß die kleinste Ausnahme, die möglich ist, und zwar von Seiten der Nebenkünste gemacht werden. Diese sollen in der Zusammensetzung nur dazu dienen, die Hauptkunst zu erheben, und ihr gewisse Schönheiten zu leihen, die sie nicht hat. Daher müssen sie derselben jederzeit weichen, und von der Strenge ihrer besondern Gesetze etwas nachgeben. Diejenigen Regeln, die aus der allgemeinen Bestimmung der schönen Künste überhaupt fließen, können sich in der Zusammensetzung vieler besonderer Künste niemals widersprechen. Wenn aber die besondern Regeln der Hauptkunst mit den allgemeinen Regeln der Hülfskünste streiten, dergestalt, daß die vorgesetzte Verbindung der Künste schlechterdings unmöglich wäre, wenn den besondern Regeln der Hauptkunst vollkommen Genüge geschehen sollte; so muß die Ausnahme al-

lerdings von Seiten der Hauptkunst geschehen. Sie muß den Nebenkünsten Gelegenheit geben, ihr Hülfe zu leisten, und sie durch ihren Beitrag zu verschönern. Wir wollen diese allgemeine Maximen auf besondere Fälle anwenden.

Die Musik stehet mit dem lebendigen Vortrage der schönen Wissenschaften in einer natürlichen Verbindung. Die Stimme muß vornämlich bei dem Ausdrucke der Empfindungen, Neigungen und Leidenschaften bald erhoben, bald erniedrigt werden. Der Leser muß das Starke, das Heroische, das Schreckliche, das Wehmüthige, das Furchtsame und das Zärtliche durch angemessene Töne, durch gehörige Einbeugungen der Stimme, durch ein Steigen und Fallen, Abkürzen, Stillschweigen und geschwinderes Anfangen auszudrücken wissen. Alles dieses gehört zur Musik. So lange aber die Tonkunst nur angewendet wird, den willkührlichen Zeichen der Poesie einen größern Nachdruck zu geben, so müssen alle nöthige Ausnahmen von Seiten der Tonkunst geschehen. Der Dichter überläßt sich zügellos seiner Begeisterung, und thut den Regeln seiner Kunst vollkommen Genüge, ohne sich zu bekümmern, ob dieser oder jener Ausdruck mit den Regeln der Musik streiten

werde. Die Hülfskunst muß von der Strenge ihrer besondern Regeln nachgeben, und alles den Schönheiten der Hauptkunst aufopfern. Indessen muß der Dichter diese Vorsicht gebrauchen. Wenn sein Gedicht deklamirt, das heißt, mit der Musik verbunden zu werden bestimmt ist, so muß er solche Schönheiten vermeiden, die nicht deklamirt werden können, und folglich die verlangte Verbindung unmöglich machen. Man findet in den Trauerspielen einiger englischen Dichter, als Thomsons, Youngs und anderer einige Stellen, die zum Lesen vortreflich sind, und sich dennoch auf dem Theater nicht gut ausnehmen. Es sind Schönheiten der Poesie, die aber unmöglich mit der Musik verbunden werden können. Die Dichter schieben die Schuld fast allezeit auf den Schauspieler, aber öfters mit Unrecht. Es giebt Stellen, die den geschicktesten Schauspieler zur Verzweiflung bringen können, und diese sind unstreitig Fehler, die von den Dichtern aus Mangel genugsamer Kenntniß der Deklamation begangen werden. Es ist jämmerlich anzuhören, wie sich die vortreflichsten Schauspieler martern, wenn sie unsere gewöhnlichen untheatralischen Uibersetzungen zu deklamiren haben. Die Ordnung der Worte ist oft so unschick-

lich, und die Periode so ungeheuer, daß die großen Talente eines Eckhofs, einer Starkin u. s. w. vergebens verschwendet werden. Ich habe diese Zierde der deutschen Schaubühne einige elende Übersetzungen vorstellen sehen. Das einzige, das mich dabei vergnügte, war die Betrachtung: Was würden solche Schauspieler leisten, wenn sie Dichter hätten, die ihnen zu Dank arbeiteten, und so groß in der theatralischen Dichtkunst wären, als sie in der Schauspielkunst sind.

Die Deklamation der Alten, ob sie gleich in Noten gesetzt war, ist unstreitig alles eigentlichen musikalischen Schmuckes beraubt gewesen. Sie hat nur dem lebendigen Vortrage der willkührlichen Zeichen auf der Schaubühne einen größern Nachdruck geben sollen, und die allerungekünsteltste Musik war zu dieser Absicht am geschicktesten.

Hingegen standen ihre Chöre und Himnen schon in einer genauern Verwandschaft mit der Tonkunst. Je stärker die Begeisterung des Deklamirenden war, desto abwechselnder mußten seine Töne, und desto merklicher die Einbeugungen und Veränderungen der Stimme seyn. Hier muß sich der Dichter schon etwas mehr nach dem Tonkünstler bequemen. Seine Gedanken konnten

kühn, erhaben, tiefsinnig und voller poetischen Schmuckes seyn; aber der Ausdruck mußte nach dem Bedürfnisse der Musik harmonischer, in kurzen singbaren Sätzen und abgemessenen Strophen eingetheilet, und nicht selten mit Wiederholungen (Refreins) versehen seyn. Indessen war hier immer noch der Ausdruck in willkührlichen Zeichen der vornehmste Endzweck, und die meisten Ausnahmen fielen auf die Seite der Tonkunst.

Es ist aber nicht unmöglich, diese beiden Künste dergestalt mit einander zu verbinden, daß der Ausdruck in natürlichen Zeichen der Hauptendzweck sey. Der Ausdruck der Empfindung in der Musik ist stark, lebhaft und rührend, aber unbestimmt. Man spürt sich von einer gewissen Empfindung durchdrungen, aber unsere Empfindung ist dunkel, allgemein, und auf keinen einzelnen Gegenstand eingeschränkt. Diesem Mangel kann durch die Hinzuthuung deutlicher und willkührlicher Zeichen abgeholfen werden. Sie können den Gegenstand von allen Seiten bestimmen, und die Empfindung zu einer individuellen Empfindung machen, welche leichter zum Ausbruche kömmt. Geschieht nun diese nähere Bestimmung der Empfindung in der Musik, vermittelst der Dichtkunst und

der Malerei, oder der Verzierungen der Bühne; so entsteht die Oper der Neuern.

Die Musik oder der sinnliche Ausdruck durch die natürlichen Zeichen der Töne, ist bei dieser Art von Verbindung der Künste der Hauptendzweck, daher müssen alle Ausnahmen von Seiten der Dichtkunst geschehen. Sie kann von ihren besondern Regeln, als der Einheit des Ortes, der Zeit und der Handlung, so wie zuweilen von der Wahrscheinlichkeit in der Anordnung, füglich abweichen, wenn es zum Besten der Musik geschieht, und der Dichter muß sich in allen seinen Ausdrückungen, nach den Bedürfnissen des Tonkünstlers richten. Er darf seinem Genie nicht den vollen Lauf lassen, sondern er muß jederzeit auf die Hauptkunst zurück sehen, auf deren Endzweck alles abzielen soll. Seine Worte, sein Silbenmaß, und der Fall seines Verses müssen musikalisch, seine Figuren und Gleichnisse mehr von den Gegenständen des Gehörs, als von den Gegenständen des Gesichts entlehnt seyn. Ja auch diese darf er durch die Schönheiten seiner Kunst nicht so vollkommen ausschmücken, daß sie der Musik völlig entbehren zu können scheinen sollten. Er muß die Empfindungen, die Bilder und alle musikalische Schönheiten nur gleichsam durch Aussen-

li-

linien bezeichnen, und der Musik Gelegenheit geben, sie auszuführen, den Empfindungen ihr wahres Feuer, den Bildern Leben, und den Gleichnissen Aehnlichkeit zu geben. Da hingegen wenn der Dichter seinen Empfindungen schon die gehörige Ausbildung gegeben, dem Tonkünstler weiter nichts übrig bleibt, als die Deklamation mit Noten zu bezeichnen, welches zwar seinen großen Werth hat, aber nicht mit dem Vorhaben übereinkömmt, die Musik die Hauptkunst seyn zu lassen. Der Musikus hat nur darauf zu sehen, daß er die Möglichkeit der Verbindung seiner Kunst mit der Poesie nicht aufhebe. Er muß in theatralischen Werken die allgemeine Verwirrung der Empfindungen vermeiden, die in einer Simphonie an dem rechten Orte angebracht seyn kann. Er muß ferner nach dem Plane des Dichters arbeiten, weil es weit leichter ist, einen deutlichen Plan in willkührlichen als in natürlichen Zeichen zu überdenken. Im übrigen behauptet seine Kunst in dieser Art das Vorrecht, und muß, wenn ein Streit der Regeln entsteht, mit den wenigen Ausnahmen beschwert werden.

Die Tanzkunst steht in eben der Verbindung mit der Dichtkunst, als die Musik. Sie begleitet zuweilen bloß die Deklamation, in-

dem sie die Bewegung des Hauptes und der äußersten Theile des Körpers hinzuthut, die den Ausdruck gewisser Empfindungen beleben, und alsdenn heißt sie die natürliche oder prosaische Tanzkunst. Die Bewegungen der Gliedmassen, von welchen die Chöre und Himnen begleitet wurden, waren etwas künstlicher, und kamen der hohen Tanzkunst näher, wie solches bereits bei der Musik ist angemerkt worden. Hingegen die poetische, sowohl niedrige als hohe Tanzkunst, ist mit der Musik genauer verwandt, als mit der Dichtkunst. Die Musik ist die wahrscheinliche Ursache der gewaltsamen Bewegungen des Tänzers; sie zeigt, vermittelst der Kadenzen, die Ordnung in der Folge derselben an, und unterstützt den Ausdruck der Tanzkunst, indem sie die Zuschauer in die Leidenschaft versetzen hilft, die der Tänzer erregen will. Da nun in diesem Falle die Musik für die Ursache der Tanzkunst genommen wird, die Würkung aber allzeit der Endzweck ist, wozu die Ursache als Mittel gebraucht wird, so hat man die Musik als eine Hülfskunst anzusehen, welche in allen Stücken nach den Bedürfnissen der Tanzkunst eingerichtet werden muß.

Die Tanzkunst kann auch gar wohl mit der Dichtkunst und Musik zugleich verbunden

wer-

werden, obgleich, wenn drei Künste zugleich würken sollen, die Verbindung allerdings schwerer ist. Bei den Alten war die Verbindung dieser drei Künste so wie unter den Neuern bei den Franzosen, sehr gewöhnlich.
„ Unter andern kann ein gewisses Chor aus
„ Rameaus Oper les Indes galantes, davon
„ die Tanzmelodie unter dem Titel les Sauvages
„ ziemlich bekannt ist, ein sehr schönes Bei-
„ spiel davon seyn. Auf der berlinischen
„ Operbühne hat man, in dem letzten Chor
„ der Oper Montezuma, ein Beispiel davon
„ gesehen, welches sehr wohl angegeben
„ war. Nachdem Kortez Befehl zur Plün-
„ derung und Zerstörung der Stadt Mexi-
„ ko gegeben hat, so dringen die Spanier
„ ein, das Chor, welches aus Mexikanern
„ besteht, flieht von allen Seiten, indem
„ es rufet: Fuggiamo, ogiorno orribile &c.
„ Die Tänzer stellen spanische Soldaten vor,
„ welche mexikanische Frauenzimmer zu er-
„ haschen suchen, die vor ihnen fliehen. So-
„ bald sie dieselben eingeholet hatten, stan-
„ den sie still, und zwei Spanier, welche
„ eine Mexikanerinn einzuholen suchten, tanz-
„ ten ein Pas de trois. “

Mie Malerei kann mit der eigentlichen Dichtkunst und Beredsamkeit nicht ohne grosse Behutsamkeit verbunden werden. Der Aus-

druck der Neigungen und Leidenschaften ist zwar in der Malerei nicht so lebhaft und rührend, als in der Musik, aber doch deutlicher und bestimmter. Daher bedarf er der Hülfe der willkührlichen Zeichen weit weniger, als die Empfindungen in der Musik. Die Handlung fällt hier deutlicher in die Sinne, und die Minen, Stellungen und Geberden der handelnden Personen geben den Leidenschaften, mit welchen sie vorgestellt werden, die Individualität, die ihnen in der Musik fehlet. Daher nehmen nur die allerelendesten Stümper in der Malerei ihre Zuflucht zu einem Zettel mit Worten, den sie aus dem Munde ihrer Personen gehen lassen; der wahre Zustand, die Verrichtung und die Handlung einer jeden Person muß schlechterdings bloß malerisch vorgestellt werden.

Indessen hält es öfters schwer, aus den Handlungen aller theilnehmenden Personen die Begebenheit, auf welche sie sich beziehen, zu abstrahiren. Wir wissen, was jede Person insbesondere will, und welche Gemüthsbeschaffenheit ihr zukömmt; aber wir sehen den Grund nicht ein, warum die Personen da sind, und was für ein Endzweck sie verbindet. Der Plan des Künstlers stützt sich auf eine Begebenheit, oder auf eine Erdichtung, die nicht so leicht in die Sinne

fällt.

fällt. In diesem Falle kann eine kurze Inschrift die ganze Aktion beleben, und mit wenigem den Endzweck anzeigen, zu welchem alle Theile übereinstimmen. Ein Beispiel dieser Art ist das Gemälde von Poussin, welches einen Schäfer und eine Schäferinn vorstellet, wie sie mit einer nachdenkenden und zärtlichen Mine bei dem Grabe einer Schäferinn stehen, worauf die Inschrift zu lesen: ET. IN. ARCADIA. EGO. Diese wenige Worte erklären das ganze Gemälde, und unterrichten uns von dem Vorwurfe des Malers, den wir sonst vielleicht nicht ohne mühsames Nachsinnen errathen würden.

Die Inschriften dienen auch als ein Mittel, die Poesie mit der Baukunst zu vereinigen. Sie erklären den Euzweck und die Bestimmung eines Gebäudes, die man durch die äußerliche Einrichtung desselben nicht erkennen kann. Das berlinische Invalidenhaus führet die schöne und nachdrückliche Inschrift: LÆSO. ET. INVICTO. MILITI. Diese Worte erklären die Bestimmung des Gebäudes, und sind zugleich eine Lobrede auf die Gesinnung des hohen Stifters, der den verwundeten und unbesiegten Streiter *) den

 Rest

*) Voltaire wirft seiner Muttersprache vor, daß sie vornehmlich zu kurzen Inschriften ungeschickt

Rest seiner Tage in Ruhe und Gemächlichkeit zubringen lassen will.

Die Baukunst überhaupt, in so weit sie zu den schönen Künsten gehört, ist nur als eine Nebenkunst anzusehen. Die Nothdurft, sich für die Ungestümmigkeiten der Witterungen und Jahrszeiten zu verwahren, hat die Menschen angetrieben, Gebäude aufzuführen, statt daß alle übrigen Künste ihren Ursprung bloß dem Vergnügen zu verdanken haben. Daher müssen alle Schönheiten in der Baukunst, wie wir bereits oben erinnert, ihrer ersten Bestimmung, der Bequemlichkeit und Dauerhaftigkeit, untergeordnet werden. Von den Malern hingegen, deren Werke das Ansehen der Festigkeit nicht haben dürfen, ist bereits oben erinnert worden, daß sie ihren Linien einen freiern Schwung geben müssen, und man hat angemerkt, daß die größten Künstler, wenn sie Gebäude in ihren Gemälden anbringen, dieselbe mehrentheils von der Seite vorstellen, um dem Auge eine größere Mannigfaltigkeit zu verschaf-

schickt sey, und führet unter andern diese Inschrift zum Exempel an, welche im Französischen nicht ohne lange Umschweife gegeben werden kann. Unsre Muttersprache hat sich diese Unbiegsamkeit weit weniger vorzurücken.

schaffen; oder wenn dieses nicht angeht, so unterbrechen sie die steifen Linien der Baukunst durch eine Wolke, oder einen Baum, mit welchen sie einen Theil des Gebäudes bedecken.

Die schwerste und fast unmögliche Verbindung der Künste ist, wenn Künste, welche Schönheiten in der Folge neben einander vorstellen, mit Künsten, welche Schönheiten in der Folge aufeinander vorstellen, vereinigt werden sollen. Dieses Geheimniß hat sich die Natur fast allein vorbehalten. Sie verbindet in ihrem unermeßlichen Plane die Schönheiten der Töne, Farben, Bewegungen und Figuren, durch undendliche Zeiten und grenzenlose Räume in der vollkommensten Harmonie. Die menschliche Kunst hingegen kann die Malerei, Bildhauer- und Baukunst mit der Musik und Tanzkunst nur uneigentlich, und zwar vermittelst der Verzierungen, vereinigen. Man kann nämlich in einer Oper, nach einer bekannten Fabel, eine ganze Stadt, oder ein schönes Gebäude durch die Zauberkraft der Harmonie entstehen lassen, oder die Tänzer als unbewegliche Bildsäulen hinstellen, und durch die Musik nach und nach belebt, ihre ersten Empfindungen in freudige Bewegun-

gen ausdrücken lassen. Wer sieht aber nicht, daß diese Verbindungen nicht anders als im uneigentlichen Verstande so genannt werden können?

Wir müssen indessen von diesen allgemeinen Maximen eine Ausnahme machen. Die Musik verbindet wirklich die allgemeine Harmonie mit der Melodie, da doch jene die Schönheiten in der Folge neben einander, diese aber in der Folge auf einander vorstellt. Allein der Grund von dieser Ausnahme ist leicht zu finden. Die Töne in der Harmonie werden in keinem Raume neben einander geordnet, daher fallen sie in einander, und wir empfinden nicht mehr als einen einzigen zusammengesetzten Ton. Dieser kann nun in der Folge nach einer schönen Ordnung abwechseln. Wo aber die Schönheiten neben einander in einem Raume geordnet werden müssen, als in der Malerei, Bildhauer- und Baukunst. Da können sie schwerlich in der Folge ohne Verwirrung abgeändert werden. Die Figur des Raumes selbst, den die Theile neben einander einnehmen, müßte in der Folge nach einer schönen Ordnung abgewechselt werden, und man wird schwerlich ein Mittel finden, verschiedene Figuren in der Folge auf einan-

der nach den Gesetzen der Schönheit zu verbinden. *)

Meine Materie ist noch ungemein fruchtbar; allein ich bin in die Geheimnisse der Künste nicht eingeweiht genug, mich ohne Gefahr tiefer in ihr Heiligthum zu wagen. Ich breche also ab, und erwarte mit meinen Lesern zugleich den Unterricht eines Weltweisen, der mit den Künsten vertraut genug ist, ihre Geheimnisse mit philosophischen Augen zu betrachten, und der Welt, wie er längst versprochen, bekannt zu machen.

*) Man sehe die Briefe über die Empfindungen S. 115. woselbst aus eben diesem Grunde die Möglichkeit der Verbindung der Melodie und Harmonie in Farben in Zweifel gezogen wird.

# III

## Uiber das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften.

Wenn man Longins Abhandlung vom Erhabenen durchließt, so kann man nicht anders als bedauern, daß Cäcils Schrift von eben der Materie verlohren gegangen ist. Longin sagt zwar von ihm, „er habe sich blos bemüht, uns durch un„endlich viel Exempel von dem Erhabnen „einen Begrif zu machen, als wenn es „kein Mensch kennete; das Nothwendigste „hingegen, nämlich die Mittel, wodurch „wir unsern Geist zur wahren Hoheit ge„wöhnen können, wären von ihm gänzlich „weggelassen worden.„ Allein da Longin sich nur mit dem letztern beschäftiget, das erstere hingegen entweder als etwas, das nach seiner Meinung jedermann kennen soll, oder das wenigstens seinem Terentian aus dem Cäcil bekannt gewesen, voraus setzet; so mangelt uns ein sehr nothwendiger Theil zur Kenntniß des Erhabenen, nämlich die deutliche Erklärung desselben; und einige Ubersetzer und Ausleger des Longin, die diesen Mangel haben ersetzen wollen, scheinen nicht sehr glücklich darin gewesen zu seyn.

Vielleicht läßt sich, nach den Grundsätzen, die in den vorigen Aufsätzen von der Natur der Empfindungen und von den Quellen der schönen Wissenschaften überhaupt festgesetzt worden, auch der Begrif vom Erhabenen, welches, wie Longin sagt, in den Schriften die höchste Vollkommenheit ausmacht, etwas deutlicher auseinander setzen.

Wir haben gesehen, daß das eigentliche Schöne seine bestimmte Grenzen hat, die es nicht überschreiten darf. Wenn der Umfang des Gegenstandes nicht auf einmal in die Sinne fallen kann; so höret er auf, sinnlich schön zu seyn, und wird ungeheuer, oder übermäßig groß in der Ausdehnung. Die Empfindung, die alsdenn erregt wird, ist zwar von vermischter Natur; sie hat aber für wohlerzogene Gemüther, die an Ordnung und Simmetrie gewöhnt sind, etwas Widriges, indem die Sinne endlich die Grenzen wahrnehmen, aber nicht ohne Beschwerlichkeit umfassen und in eine Idee verbinden können. — Wenn die Grenzen dieser Ausdehnung immer weiter hinausgesetzt werden; so können sie endlich für die Sinne ganz verschwinden, und alsdenn entstehet das Sinnlichunermeßliche. Die Sinne, die etwas zusammen gehörntes wahrnehmen, schweifen umher, die Grenzen desselben zu

umfassen, und verliehren sich ins Unermeßliche. Daraus entstehet, wie in der ersten Abhandlung (S. 35.) gezeigt worden, Anfangs ein Schauern, das uns überläuft, und sodann etwas dem Schwindel ähnliches, das uns oft nöthiget, die Augen von dem Gegenstande abzuwenden. Das große Weltmeer, eine weit ausgedehnte Ebene, das unzehlbare Heer der Sterne, jede Höhe oder Tiefe die unabsehnlich ist, die Ewigkeit und andere solche Gegenstände der Natur, die den Sinnen unermeßlich scheinen, erregen diese Art von Empfindung, die, wie eben daselbst ausgeführet worden, in vielen Fällen überaus reizend ist, in manchen aber auch beschwerlich werden kann.

Die Kunst bedienet sich gleichfalls dieser Empfindungen, ihrer Annehmlichkeit wegen, und suchet sie durch die Nachahmung hervorzubringen. Die Nachahmung des Sinnlichunermeßlichen in der Kunst, wird schlechtweg das Große genannt. Man verstehet aber darunter keine eingeschränkte Größe, sondern Eine, die grenzenlos scheint, und ein angenehmes Schauern zu erwecken im Stande ist. Man hat in der Kunst ein besonderes Mittel, diese Empfindung zu erregen, wo das eigentlich Unermeßliche nicht

anzubringen ist. Man wiederholet, nach gleichen Zwischenständen des Raumes oder der Zeit, einen einzigen Eindruck unverändert, einförmig, und sehr ofte. Die Sinne nehmen alsdenn keinen simmetrischen Gang keine Regel der Ordnung wahr, nach welcher sie etwa das Ende dieser Wiederholung vermuthen könnten, und sie gerathen dadurch in eine Unruhe, die dem Schauer des Unermeßlichen nahe kömmt. Ein Beispiel in der Baukunst ist ein gerader Säulengang, wenn die Säulen sich einander ähnlich sind, und in gleichen Zwischenräumen von einander abstehen. Ein solcher Säulengang hat etwas Großes, das alsobald verschwindet, wenn die Einförmigket der Wiederholung unterbrochen, und an gewissen Stellen etwas hervorstechendes angebracht wird. — Die monotonische Wiederholung eines einzigen Lauts, nach gleichen Zwischenzeiten, ist in der Tonkunst von gleicher Würkung, und wird dazu gebraucht, das Ehrerbietige, das Fürchterliche, das Schauervolle auszudrücken. In den schönen Wissenschaften giebt es Redezierarten, die von ähnlicher Würkung sind. Zuweilen thut es die Häufung der Bindewörter:

Und das Geschrei, und der tödtenden
Wuth, und der donnernte Himmel.
so auch:

— — — und ist noch, und denkt noch,
und fluchet —

Zuweilen auch die Häufung der Hauptwörter, mit Hinweglassung der Bindewörter. Ein Beispiel führet Longin aus dem Xenophon an: Sie warfen ihre Schilder an einander, drängten sich, stritten, tödteten, erlagen. Ein anders aus dem Demosthenes: Denn vieles kann ein Schlagender ausüben, das der Beleidigte nicht einmal wieder erzehlen kann; durch Geberden, Blicken, Reden, theils als ein Verwegener, theils als Feind, theils mit der Faust, theils ins Angesicht. Allhier werden die Hauptwörter gehäuft, bald mit, bald ohne Bindewörter. — Der Klimax, der in gleichen Graden stufenweise zunimmt, ist von ähnlicher Würkung — jedoch dieser gefällt auch noch aus andern Ursachen, die hier auszuführen, der Ort nicht ist.

So wie es ein Unermeßliches der ausgedehnten Größe nach giebt, dessen Würkung wir so eben beschrieben haben; eben also giebt es ein Unermeßliches der Stärke, oder der unausgedehnten Größe nach, das mit jenem ähnliche Würkungen hat. Die Macht,

das Genie, die Tugend; haben ihr unausgedehntes Unermeßliches, das gleichfalls eine schauervolle Empfindung erregt, dabei aber den Vorzug hat, daß es durch keine ermüdende Einförmigkeit sich zuletzt in Sättigung und Eckel endiget, wie bei dem ausgedehnten Unermeßlichen zu geschehen pflegt. Jene sind so mannigfaltig als groß, und es ist, wie bereits in der angeführten Stelle erinnert worden, die Empfindung, die sie erregen, von Seiten des Gegenstandes, unvermischt; daher die Seele ihnen mit so vieler Begierde nachhänget. Man nennet gemeiniglich das intensiv Große, das Starke, und das Starke in der Vollkommenheit mit der besondern Benennung des Erhabenen. Man könnte also überhaupt sagen; ein jedes Ding, das dem Grade seiner Vollkommenheit nach, unermeßlich ist oder scheinet, wird erhaben genannt. Man nennet Gott das erhabenste Wesen. Man nennet eine Wahrheit erhaben, die irgend ein sehr vollkommnes Wesen, als Gott, das Weltall, die menschliche Seele angehet, die von unermeßlichem Nutzen für das menschliche Geschlecht ist oder zu deren Erfindung ein grosses Genie erfordert wurde.

In den schönen Künsten und Wissenschaften wird die sinnreiche vollkommene Vorstel-

lung des Unermeßlichen, groß, stark oder erhaben sein, nachdem die Größe eine Ausdehnung und Menge, oder einen Grad der Kraft, oder ins besondere einen Grad der Vollkommenheit betrift.

Die Empfindung, welche durch das Erhabene hervorgebracht wird, ist zusammengesetzt. Die Größe fesselt unsere Aufmerksamkeit; und da es die Größe einer Vollkommenheit ist, so hält sich die Seele mit Wohlgefallen an diesem Gegenstande fest, und alle Nebenbegriffe in derselben werden verdunkelt; die Unermeßlichkeit erregt einen süssen Schauer, der uns ganz durchströmt, und die Mannigfaltigkeit verhütet alle Sättigung, und beflügelt die Einbildungskraft, immer weiter und weiter zu dringen. Alle diese Empfindungen vermischen sich in der Seele, fließen in einander, und werden zu einer einzigen Erscheinung, die wir Bewunderung nennen. Wenn man also das Erhabene nach seiner Würkung beschreiben wollte; so könnte man sagen, es sey das Sinnlichvollkommene in der Kunst, das Bewunderung zu erregen im Stande ist.

Eine jede Vollkommenheit, die durch ihre Größe über unsere gewöhnliche Begriffe gehet, die Erwartung übertrift, die wir von einem gewissen Gegenstande haben,

oder gar alles übersteigt, was wir uns Vollkommenes denken können, ist ein Gegenstand der Bewunderung. Der Entschluß eines Regulus nach Karthago zurück zu kehren, ob ihm gleich die Martern nicht unbewußt waren, die allda seiner wartete, ist erhaben und erreget Bewunderung, weil wir der Pflicht, auch einem Feinde sein Versprechen zu halten, nicht so viel Gewalt über ein menschliches Herz zugetrauet hätten. — Die unvermuthete Versöhnung des Augustus mit dem Cinna, in dem berühmten Trauerspiele des Corneille, thut eben diese Würkung, weil wir uns zu dem Charakter dieses Prinzen, eines ganz andern Verfahrens versehen hätte. Im Kanut würkt die Gnade, die dem Ulfo widerfährt, keine so plötzliche Empfindung weil sie von dem Charakter des über aus gütigen Kanuts nicht so unerwartet war. *)

Endlich erregen die Eigenschaften des allerhöchsten Wesens, die wir in seinen Werken

*) Wann daher Kanut könnte in Umstände gesetzet werden, in welchen seine Gnade unerwartet waren, und nicht so gleich aus seinem allgemeinen gütigen Charakter flösse, so würde die Würkung unstreitig weit stärker seyn. S. Bibl. der schönen Wissenschaften, 1. B. 1. Th. S. 56.

ken erkennen, die allerentzückendste Bewunderung, weil sie alles übertreffen, was wir uns Großes, Vollkommenes oder Erhabenes gedenken können.

Da das Große und das Erhabene von so verwandter Natur sind, so siehet man, warum die Künstler so oft das Erhabene durch das Große unterstützen; und uns gleichsam durch den sinnlichen Eindruck des Großen, zur geistigen Vorstellung des Erhabenen vorbereiten. Sie vergrößern das Maaß oder die Verhältnisse der Dinge, die sie als erhaben vorstellen wollen. Sie bedienen sich eines hellen Glanzes, der durch seine Stärke blendet, oder einer Düsterheit, die die Grenzen der Gegenstände zurückweichen läßt; niemals aber eines gemäßigten Lichtes. Kein Bild des Erhabenen wird ausgezeichnet; einige Züge werden hiperbolisch vergrößert, und die übrigen unbestimmt gelassen, damit die Einbildungskraft sich in ihre Größe verliehre:

— — — Ich strecke mein Haupt in die Wolken
Meinen Arm in die Ewigkeit aus. —

Man begleitet das Erhabene in der Dichtkunst mit dem Großen in der Musik, mit dem Künstlichunermeßlichen in der Wiederho-

 lung,

lung, u. s. w. — Nicht, daß alles Große auch erhaben sey, wie man gemeiniglich zu glauben pflegt; sondern weil sich ähnliche Empfindungen wechselweise unterstützen, und weil das Große eben dasjenige für die äussere Sinne, was das Erhabene für den innern Sinn ist. Der Eindruck auf den innern Sinn muß also verstärkt werden, wenn die äussern Sinne durch einen ähnlichen Eindruck mit demselben harmonisch gestimmt werden.

Die Bewunderung kann in den Werken der schönen Künste und Wissenschaften, so wie die Vollkommenheit, welche durch dieselbe vorgestellt wird, von zwo verschiedenen Gattungen seyn. Denn entweder besitzt der vorzustellende Gegenstand an und für sich solche Eigenschaften, die bewundernswürdig sind, in welchem Falle die Bewunderung des Gegenstandes die herrschende Idee in unsrer Seele wird; oder der Gegenstand ist an sich eben so ausserordentlich nicht, der Künstler aber besitzt die Geschicklichkeit die Eigenschaften desselben empor zu heben, und in einem ungemeinen Lichte zu zeigen; da denn die Bewunderung mehr auf die Nachahmung, als auf das Urbild, mehr auf die Vorzüge der Kunst, als auf die Vorzüge des Gegenstandes fällt; und in so weit ein

jedes Werk auch ein Abdruck der Vollkommenheiten des Weltmeisters ist, so trift die Bewunderung in dem letzten Falle auch vornehmlich den Künstler und seine vortreflichen Eigenschaften. Man bewundert seinen grossen Witz, sein Genie, seine Einbildungskraft und übrigen zu einem so würdigen Endzweck harmonirende Seelenvermögen, deren unsichtbares Wesen er in seinem Werke zu offenbaren gewußt hat. Was uns bei der Kunst, als Kunst betrachtet, vorzüglich gefällt, ist die Rücksicht auf die Geistesgaben des Künstlers, die sie anschauend zu erkennen geben. Wenn sie also die Kennzeichen eines ungemeinen Genies, oder sonst eines ausserordentlichen Talentes an sich tragen; so erregen sie unsere Bewunderung.

Diese Eintheilung wird uns Gelegenheit geben, zu entscheiden, in wie weit das Erhabene sich mit einem geschmückten Ausdrucke verträgt, und in welchem Falle es sich weigert, denselben anzunehmen. Wir wollen mit derjenigen Gattung den Anfang machen, da die Bewunderung aus dem Gegenstande selbst entspringet.

Die Vollkommenheiten des äusseren Zustandes sind von allzu geringem Werthe, als daß sie von einem Verständigen sollten bewundert werden können. Daher wird Reich-

thum

thum, Pracht, Ansehen und Gewalt ohne Verdienst, billig von dem Erhabenen ausgeschlossen.

„ Diejenige Dinge, saget Longin sehr „ sinnreich, deren Verachtung für etwas „ Großes gehalten wird, können niemals „ selbst etwas würklich Hohes an sich haben. „ Wir bewundern in der That diejenigen nicht so sehr, welche große Reichthümer besitzen oder vornehme Ehrenstellen bekleiden, als die, welche sie haben können, und aus einer edlen Großmuth von sich stossen. Daher auch die Vorstellung derselben in der Baukunst und Verzierungskünsten, wo die Vorzüge des äussern Zustandes mit in Betrachtung kommen, zwar glänzend, stolz, und prächtig werden, aber das Erhabene nicht anders, als vermittelst einer edlen Einfalt erreichen kann, das ist, durch die Vermeidung alles dessen, das auf diese Vorzüge einen großen Werth zu setzen scheinet. Nicht die Verschwendung des Reichthums und der Pracht, sondern eine weise Gleichgültigkeit gegen dieselben erhebt unsre Seele, und lehret sie ihre eigene Würde erkennen. Sie müssen dem Verschwender noch immer wichtig seyn, wenn er durch dieselbe stolzieren will.

Die körperlichen Vollkommenheiten, als nämlich eine ungemeine Leibesstärke ohne Tapferkeit, eine schöne Leibesgestalt in einer unbedeutenden Stellung, eine schöne Gesichtsbildung, deren Züge weder Geist, noch Empfindung verrathen, eine ungemeine Behendigkeit in den Bewegungen der Gliedmassen, ohne Reiz und Anstand u. s. w., können zwar einen geringen Grad von Bewunderung *) erregen, aber niemals werden wir

*) Der holländische Uibersetzer muß mich hier unrecht verstanden haben; denn er setzet mir, in einer hinzugefügten Note, das Beispiel der Helena des Zeuxis, der Venus und des Antinous, so wie des Apollo und des Lakoons entgegen, die nicht einen geringen, sondern den höchsten Grad von Bewunderung erregen. Als wenn diese Meisterstücke der alten Kunst nicht mehr durch das Seelenvolle, das sie ausdrücken, als durch bloß körperliche Schönheiten gefielen? Hat die Venus, hat der Antinous de Medicis eine bloß schöne und regelmäßige Bildung, die weder Geist noch Empfindung zu erkennen geben? — Wenn der Uibersetzer übrigens die Bewunderung auf die anschauende Erkenntniß einer jeden wichtigen und sonderbaren Neuigkeit ausgedehnet wissen will; so hat er wohl nicht bedacht, daß wir im deutschen Verwunderung und Bewunderung unterscheiden. Verwunderung ist der Zustand der Seele beim Anschauen des Neuen und Unerwarteten; Bewunderung aber, beim Anschauen des unerwarteten Guten.

wir so sehr entzückt, als wenn wir die Vollkommenheiten des Geistes bewundern. Ein großer Verstand, große und ungemeine Gesinnungen, eine glückliche Einbildungskraft, die mit durchdringender Scharfsinnigkeit verknüpft ist edle und heftige Gemüthsbewegungen, die sich über die Begriffe gemeiner Seelen erheben, sie mögen übrigens ein wahres oder scheinbares Gut zur Absicht haben, und überhaupt alle große Eigenschaften eines Geistes, die uns unvermuthet überraschen, reissen unsere Seele mit sich fort, und erheben sie gleichsam über sich selbst. Das Unermeßlichgroße in derselben, das aus Mangel der Vermuthung, auch neu scheinen muß, befestiget die Achtsamkeit des Geistes, und schwächet alle ungleichartige Nebenbegriffe dergestalt, daß die Seele keinen Uibergang zu andern Gegenständen findet; sondern diesen eine Weile anstaunet, wenn man mir dieses Wort in der Bedeutung erlaubet, in welcher es von guten Schriftstellern schon gebraucht worden ist. Wenn dieses Unvermögen, den Gegenstand zu verlassen, eine Zeit lang anhält, so wird ein solcher Zustand des Gemüths das Erstaunen genannt.

Indessen ist die Bewunderung fast mit einem Blitze zu vergleichen, der in einem Au-

gen-

genblicke uns blendet und wieder verschwindet, wofern ihre Flamme nicht unterhalten, und durch das Feuer einer sanften Empfindung genährt wird. Wenn wir den Gegenstand lieben, den wir Bewundern, oder wenn er durch ein unverdientes Elend unser Mitleiden verdienet; so wechselt die Bewunderung mit der vertraulichern Empfindung in unserm Gemüthe ab; wir wünschen, hoffen und fürchten für den Gegenstand unsrer Liebe oder unsers Mitleidens, und bewundern seine große Seele, die über Hofnung und Furcht hinweg ist. Wenn der Künstler uns durch seine Zauberkraft in eine solche Gemüthsverfassung setzen kann; so hat er den Gipfel seiner Kunst erreicht, und den würdigsten Bestimmungen der schönen Künste Genüge gethan. Es ist ein angenehmes Schauspiel für die Götter, sagt ein alter Weltweiser, wenn sie einen Tugendhaften mit dem Schicksale ringen sehen, der demselben alles aufopfert, nur seine Tugend nicht. Ecce spectaculum dignum, ad quod respiciat intentus operi suo Deus: ecce par Deo dignum, vir Fortis cum mala fortuna compositus! *)

Die

*) Senec. de Providentia. C. II.

Dieses sind also die vornehmsten Arten von Bewunderung, die aus dem Gegenstande selbst entspringen können, ohne daß es nöthig sey, die Vollkommenheiten des Künstlers dabei in Betrachtung zu ziehen. Wir wollen sehen, in wie weit sich der äusserliche Schmuck in dem Ausdrucke mit ihnen verträgt.

Das wahre Erhabene beschäftiget, wie schon im Vorhergehenden erinnert worden, die Kräfte unsrer Seele dergestalt, daß alle Nebenbegriffe, die irgend mit demselben verknüpft sind, verschwinden müssen. Es ist wie die Sonne, die einsam leuchtet, und durch ihren Glanz alle schwächere Lichter verdunkelt. Auch können in dem Augenblicke, da wir das erhabene wahrnehmen, weder Witz noch Einbildungskraft ihr Amt verwalten, um uns irgend auf andere Begriffe zu leiten; denn mit dem Erhabenen, oder mit dem Gegenstande der Bewunderung war niemals ein anderer ähnlicher Begrif in unserer Seele verknüpft, daß er jetzt, vermöge der Gesetze der Einbildungskraft, natürlicher Weise darauf folgen könnte. Wer hieran zweifelt, bedenke nur, daß nach unserer Erklärung das Unerwartete, das Neue, eine wesentliche Bestimmung des Erhabenen sey. Eben daher entspringet

get der starke Eindruck, den die Bewunderung in unser Gemüth macht, darauf nicht selten ein Erstaunen, oder gar eine Art von Betäubung ein Mangel des Bewußtseyns zu erfolgen pflegt.

Hieraus erhellet, daß sich kein übermäßiger Schmuck im Ausdrucke mit dem Erhabenen von der ersten Gattung verträgt. Die Erweiterung durch Nebenbegriffe ist unnatürlich, indem sie alle gleichsam in die dunkelsten Schatten zurück weichen müssen. Die Zergliederung des Hauptbegriffes würde durch ihre Langsamkeit die Bewunderung schwächen, indem sie uns das Erhabene nur nach und nach empfinden ließe. Die Gleichnisse hingegen können, so wie die übrigen Zierrathen der Rede, desto weniger Statt finden, da der Witz und die Einbildungskraft, daraus sie entspringen bei Wahrnehmung des Erhabenen ihre Verrichtungen einstellen, und der Seele die gehörige Muße lassen, dem Begriffe des Erhabenen ferner nachzuhängen, um ihn in seiner ganzen Größe zu überdenken. Der Hauptbegrif des Erhabenen ist eigentlich dasjenige,

Judicis argutum quod non formidat acumen.

Man kann von ihm sagen, volet hoc sub luce videri; Statt daß von den Neben-

begriffen gilt, hoc amat obſcurum. Daher muß ſich der Künſtler, bei der Vorſtellung des Erhabenen von dieſer Gattung, eines naiven ungekünſtelten Ausdrucks befleißigen, der den Leſer oder Zuſchauer mehr denken läßt, als ihm geſagt wird. Indeſſen muß ſein Ausdruck immer noch anſchauend, und wo möglich auf einzelne Fälle zurückgeführt ſeyn, damit das Gemüth der Leſer erweckt, und zum Uiberdenken begeiſtert werde.

Wir wollen dieſe Gedanken mit einigen Beiſpielen erläutern. In dieſem Satze, was Gott wollte, das ward, liegt eben der hohe Begrif, den wir in dem bekannten, Gott ſprach, es werde Licht, und es ward Licht, bewundern. Allein jener Ausdruck iſt abſtrakt, und alſo nicht begeiſtert genug. Dieſe ſinnliche Handlung, ſagte, dieſer einzelne Gegenſtand, Licht, machen den Begrif anſchauend und belebt.

Reges in ipſos imperium eſt jovis,
Cuncta ſupercilio moventis.

Iſt ein ungemein erhabener Gedanke. Setzet aber mente oder voluntate ſtatt ſupercilio, oder regnantis ſtatt mouventis; ſo verſchwindet ein Theil ſeiner Hoheit, indem die konkreten Begriffe in abgeſonderte verwandelt worden ſind. Der allmächtige Wink, ſupercilio; die ſinnliche Würkung, moventis,

erregen in unsrer Einbildungskraft das erhabene Bild eines Jupiters des Phidias; wir sehen den Allmächtigen, wenn man so reden darf, von Angesicht zu Angesicht,

Qui totum nutu tremefecit olympum.

In folgender Stelle des Horaz,

Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ,

wird die Gefahr, darinn sich der Weise befindet, vollkommen ausgemalet; hingegen der Zustand seiner Seele, der eigentlich unsere Bewunderung erregen soll, nur durch ein einziges Wort angedeutet: impavidum. Setzet:

Si fractus illabatur orbis,
Justum & tenacam propositi virum,
Impavidum ferient ruinæ;

Wo ist nunmehr die bewunderte Erhabenheit? Die übelangebrachte Umschreibung des Subjekts hat das eilfertige, und auf den Ausgang begierige Gemüth des Lesers allzu lange aufgehalten, und das Feuer der Erwartung verlöschen lassen.

Ein gleiches wird man bei dem heiligen Psalmendichter bemerken, und zwar in der Stelle, wo er einen ähnlichen Gedanken, vielleicht noch würdiger ausführet, als Horaz.

Darum fürchten wir uns nicht, wenn sich
die Erde verwandelt,
Und Gebürge mitten im Meere vergehen.

Die Gefahr wird hier eben so ausführlich, aber der Wahrheit weit gemäßer beschrieben, als beim Horaz. Was kann aber einfältiger und ungeschmückter ausgedrücket seyn, als die Würkung des Vertrauens auf Gott: Wir fürchten uns nicht; wozu der Hebräer nicht mehr, als drei Silben gebrauchet.

Man bemerke, im Vorbeigehen, die sorgfältige Wahl der Ausdrücke dieser beiden großen Dichter, wenn man sie anders in Vergleichung setzen darf. Horaz beschreibt die Gemüthsbeschaffenheit eines stoischen Weisen, den die Betrachtung, daß das Schicksal nothwendig und unveränderlich sey, gegen alle widrige Zufälle abgehärtet hat. Dieser kann alles Uibel zwar befürchten; die Trümmern des zerbrochenen Weltkreises erschlagen ihn auch würklich, feriunt ruinæ, aber er erschrickt nicht. Es überfällt ihn kein Unglück unerwartet. Er hat sich auf alle Streiche des Schicksals gefaßt gemacht. Der heilige Dichter hingegen redet von der Gemüthsbeschaffenheit eines Frommen, der sich völlig in Gott beruhiget, und sein Vertrauen auf ihn setzet. Dieser kann erschre-

cken,

cken, wenn plötzlich eine Gefahr drohet. Jedoch er denket an Gott zurück:

Darum fürchtet er sich nicht. —

Einige Dinge sind ihrer Natur nach so vollkommen, so erhaben, daß sie von keinen endlichen Gedanken erreicht, durch keine Zeichen gehörig angedeutet, und durch keine Bilder, wie sie sind, vorgestellt werden können, als nämlich Gott, die Welt, die Ewigkeit, u. d. gl. Hier muß der Künstler alle Kräfte seines Geistes anstrengen, die würdigsten Zeichen zu finden, dadurch diese unendlich erhabenen Begriffe in uns anschauend erregt werden können. Er kann dieses desto sicherer thun, da die bezeichnete Sache immer noch größer bleibet, als das Zeichen, dessen er sich bedienet, und folglich sein Ausdruck, so voll er ihn auch nimmt, in Vergleichung gegen die Sache immer noch naiv ist. Der heilige Dichter singt: Herr! deine Gnade reicht über die Himmel, und deine Wahrheit über die Wolken. Deine Gerechtigkeit, wie die Berge Gottes, und dein Recht, eine unergründliche Tiefe! — Der Herr von Haller singt von der Ewigkeit:

Die schnellen Schwingen der Gedanken,
Wogegen Zeit, und Schall, und Wind
Und selbst des Lichtes Flügel langsam
sind,
Ermüden über dir und hoffen keine
Schranken

Scheinet er nicht, durch diese erhabenen Vorstellungen, den würdigsten Maßstab zum Unermeßlichen selbst gefunden zu haben?

Es ist ein großer Kunstgrif der Dichter, daß sie bei solchen erhabenen Stellen, wo dem Leser vieles zu denken überlassen wird, durch unvollendete Verse, unterbrochene Schlußfälle, oder durch einsilbigte Versendungen, die Aufmerksamkeit rege machen. Solche ungeschlossene Kadenzen bringen den Leser nicht völlig zur Ruhe. Er sehnet sich nach dem Schlusse, und findet in dem gegenwärtigen Gedanken Stof genug, ihn selbst hinzu zu denken. Folgende Stellen mögen Exempel hiervon seyn.

Ne dubita, nam vera vides — —

Aen. *III*. 316.

Conſtitit Anchiſa ſatus, & veſtigia preſſit.
Multa putans —

ibid. VI. 330.

— Manet

— — — Manet imperterritus ille,
Hostem magnanimum opperiens, & mole sua
stat.

Aen. X. 771.

— — Verstummt dann bebende Saiten,
So preißt ihr würdiger den Herrn. —
der Frühling.

Supremamque auram, ponens caput, expiravit.

Vida.

Und er neigte sein Haupt, und starb. —
Klopfstock.

Ein Meisterstück von dieser Art finden wir in dem fünften Gesange des Messias, da der Dichter bei einem der allererhabensten Gedanken den Vers in der Mitte abbricht, um dem Leser Zeit zu lassen, den großen Gedanken gehörig zu fassen.

— — Gott dachte sich selbst, die Geisterwelt, die ihm getreu blieb;
Und den Sünder, das Menschengeschlecht.
Da ergrimmt er, und stand itzt
Hoch auf Tabor, und hielt den tieferzitternden Erdkreis,
Daß er nicht vor ihm verging.

Wie wohlbedächtlich hat der Dichter hier vergieng statt vergehe gesagt, um die Kadenz durch die männliche Schlußsilbe noch mehr zu unterbrechen, obgleich den Sprachgesetzen zufolge vergehe richtiger gewesen wäre. — —

Das Erhabene in den Gesinnungen oder das Heroische, welches, wie wir oben bemerkt, eine Unterart von dem Erhabenen der ersten Gattung ausmachet, bestehet in solchen Vollkommenheiten der Begehrungskräfte, die Bewunderung erregen. Wenn der Held, indem er solche Gesinnungen äussert, selbst redend eingeführt wird; so muß er sich so kurz und so ungeschmückt, als möglich ausdrücken. Eine große Seele drückt ihre Gesinnungen anständig und nachdrücklich, aber ohne Wortgepränge aus. Es ist eine größere Vollkommenheit, wenn uns die edlen Gesinnungen gleichsam zur zweiten Natur geworden sind; wenn wir groß denken, und groß handeln, ohne es zu wissen, und ohne uns ein sonderliches Verdienst daraus zu machen. Daher gefällt die nachdrückliche Kürze in der Antwort des alten Horaz, Qu'il mourut; des Brutus beim Voltaire, Brutus l'eut immolé; und der ungekünstelte Antrag der Freundschaft beim Corneille. Soyons amis, Cinna!

Dahin gehört die Antwort jenes Spartaners, gegen welchen ein Perser prahlte, die Menge der Pfeile und Wurfspieße des persischen Heeres würde die Sonne bedecken. Wir werden also im Schatten fechten, gab er ihm zur Antwort. Auch des Simonides Grabschrift auf die Lacedämonier, die in der Schlacht bei Thermopylä geblieben waren, ist von dieser Art:

Dic hoſpes Spartæ, nos te hic vidiſſe jacenteis;
Dum ſanctis patriæ legibus obſequimur.

Cicer. Tuſcul. Quæſt. L. *I.*

Diese patriotischen Männer halten ihren Tod für genug belohnt, wenn nur Sparta erfährt, daß sie gefallen sind, indem sie den heiligen Gesetzen des Vaterlands gehorsameten.

Allein so unveränderlich eine heroische Seele in ihren Gesinnungen ist, und so kurz und nachdrücklich sie diese ihre Gesinnungen zu erkennen gibt, wenn der Entschluß gefaßt ist; eben so reich und unerschöpflich an Gedanken muß sie sich zeigen, wenn sie ihre Handlungen überlegt, und noch ungewiß ist, welchen Weg ihr die Tugend zu gehen befiehlt. Sie muß weder eigensinnig noch auf Gerathewohl handeln,

und wenn der Fall zweifelhaft ist, die Gründe für und wider ihr Vorhaben mit großer Behutsamkeit gegen einander abwägen, ehe sie sich auf eine oder die andre Seite lenket. Alsdenn nimmt das Erhabene in den Gesinnungen den reichsten Schmuck im Ausdrucke an; das ganze Feuer der Beredsamkeit wird angewendet, die Bewegungsgründe auf beiden Seiten in ihrem stärksten Lichte zu zeigen. Die unentschlossene Seele schwankt wie von Wellen getrieben von einer Seite zur andern, und reißet die Zuhörer allenthalben mit sich fort, bis sie endlich die Stimme der Tugend erkennt, die sie aus der Ungewißheit reißet. Sogleich sind alle Zweifel besiegt, alle Hindernisse überstiegen, der Entschluß stehet feste, und nichts vermag ihn nachher wieder wankend zu machen.

Aus dem Erhabenen von dieser letzten Art entspringen die Monologen in den Trauerspielen, die in den neuern Zeiten, da man das Chor abgeschaft hat, sehr in Schwang gekommen sind. Die Monologe des Augustus in dem Trauerspiele Cinna (Act. *VI.* Sc. *III.*) der Rodogune in dem Trauerspiele dieses Namens (Act. *III.* Sc. *III.*) des Agamemnons in dem Trauerspiele Iphigenia (Act. *IV.* Sc. *III.*) des Cato beim Addison (Act. *V.* Sc. I.) des Aeneas in des Meta-

sta-

stasio Oper Dido (Act. I. Sc. XIX.) sind Meisterstücke in ihrer Art. Jedoch werden sie alle von der berühmten Monologe des Hamlet beim Shakespear in dem dritten Aufzuge (Sc. II.) übertreffen. Man erlaube mir, diese letztere, zum Behuf derjenigen Leser, die der englischen Sprache nicht kundig sind, zu übersetzen. Hamlet hat einen gegründeten Verdacht auf seine Mutter, und auf ihren jetzigen Gemahl, daß sie seinen Vater, den rechtmäßigen König, meuchelmörderisch umgebracht. Dieser Gedanke nagt und ängstiget seine Seele so sehr, daß er in eine tiefe Schwermuth verfällt. Er ist entschlossen, den Tod seines Vaters zu rächen; allein er ist noch nicht völlig überzeugt. Die Ungewißheit stürzt ihn in Verzweiflung, und verleitet ihn fast, sich selbst zu ermorden. Vertieft in diese trübsinnige Gedanken, tritt er auf, und überlegt:

Seyn, oder Nichtseyn; dieses ist die Frage!
Ists edler, im Gemüth des Schicksals Wuth
Und giftige Geschoß zu dulden; oder
Sein ganzes Heer von Qualaen zu bekämpfen,

Und kämpfend zu vergehn. — Vergehen?
— Schlafen!
Mehr heißt es nicht. Ein süßer Schlummer ists,
Der uns von tausend Herzensangst befreit,
Die dieses Fleisches Erbtheil sind. — Wie würdig
Des frommen Wunsches ist vergehen, schlafen! —
Doch schlafen? — Nicht auch träumen? Ach, hier liegt
Der Knoten! Träume, die im Todesschlaf
Uns schrecken, wenn einst dieß Fleisch verwest,
Sind furchtbar. Diese lehren uns geduldig
Des langen Lebens schweres Joch ertragen.
Wer litte sonst des Glückes Schmach und Geißel,
Der Stolzen Uibermuth, die Tirannei
Der Mächtigen, die Quaal verschmähter Liebe,
Den Mißbrauch der Gesetze, und jedes Schalks
Verspottung der Verdienste, mit Geduld?

Konnt

Könnt uns ein bloßes Dolch die Ruhe
schenken,
Wo ist der Thor, der unter dieser Bürde
Des Lebens länger seufzete? — Allein
Die Furcht vor dem, was nach dem To-
de folgt,
Das Land, von da kein Reisender zurück
Auf Erden kam, entwaffnen unsern Muth.
Wir leiden lieber hier bewußte Quaal,
Eh wir zu jener Ungewißheit fliehen. —
So macht uns alle das Gewissen feige!
Die Uiberlegung kränkt mit bleicher Farbe
Das Angesicht des feurigsten Entschlusses.
Dieß unterbricht die größte Unternehmung
In ihrem Lauf, und jede wicht'ge That
Erstirbt — — —

Unter allen Gattungen vom Erhabenen, erfordert das erhabene in den Leidenschaften, wenn die Seele jetzt von Schrecken, Reue, Zorn und Verzweiflung plötzlich betäubt wird, den allerungekünstelsten Ausdruck. Ein aufgebrachtes Gemüth ist einzig und allein mit seinem Affekte beschäftiget, und jeder Begrif, der es davon entfernen will, ist ihm eine Marter. Die Seele arbeitet unter der Menge von Vorstellungen, die sie im Augenblicke eines heftigen Affekts übereilen; sie drängen sich alle zum

Aus-

Ausbruche, und da der Mund sie nicht alle zugleich aussprechen kann, so stockt er, und vermag kaum die einzelne Worte zu sagen, die sich ihm am ersten darbieten. —

Was konnte Oedip z. B. in dem entsetzlichen Augenblicke sagen, da sich ihm durch die Aussage des alten Hofbedienten, das ganze Geheimniß aufklärte, und er es empfand, daß ihn selbst der schreckliche Fluch treffen müsse, den er wider den Mörder des Lajus ausgesprochen?

Weh! weh! nunmehr ist alles klar!

Läßt ihn Sophokles ausrufen. Oedip, dem in dieser Sache, so manche Orakelsprüche, Zeugnisse und Umstände bekannt waren, die zum Theil sich unter einander, zum Theil seinem eigenen Selbstbewußtseyn zu widersprechen scheinen, vernimmt nunmehr mit Entsetzen, daß sie alle gar wohl übereinstimmen, und daß er der elendeste unter allen Sterblichen sey. Weh, weh! ist der Ausdruck der Natur, in der ersten Betäubung, der Seufzer, den der Unglückliche ausstößt, wenn sich ihm keine Worte darbieten; und die erste Idee, die in der Seele des Oedip wieder erwachen konnte, mußte auf die Übereinstimmung der Umstände eine Beziehung haben, nunmehr ist alles klar!

Seneka hingegen, dem dieses viel zu ruhig scheinet, läßt seinem Oedip, bei derselben Gelegenheit, ganz anders rasen:

Dehiſce tellus, tuque tenebrarum potens
In Tartara ima, rector umbrarum rape.

Man siehet, je brausender die Worte, desto kälter bleibet das Herz; denn wir fühlen es, daß wir den stolzierenden Dichter, und nicht den unglücklichen Oedip hören.

Im Makbeth des Shakespears erfährt Makduff, daß Makbeth sein Schloß eingenommen, und seine Frau und Kinder umgebracht habe. Makduff fällt in eine tiefe Schwermuth. Sein Freund will ihn trösten; aber er höret nicht, denkt immer über die Mittel zur Rache nach, und bricht endlich in die schrecklichen Worte aus; er hat keine Kinder!

Diese wenige Worte athmen mehr Rachsucht, als in einer ganzen Rede hätte ausgedrückt werden können.

Als Joseph sich vor Wehmuth nicht länger halten konnte, und alle Umstehende entfernte, um sich seinen Brüdern zu erkennen zu geben, was für Worte sollte er jezt finden, den Zustand seiner Seele auszudrücken? Wie seinen Brüdern in einem Nu zu erkennen geben, daß er der von ihnen ge-

gemißhandelte, aber doch ihr Bruder sey? Ich bin Joseph, spricht er, lebt mein Vater noch? Und die Brüder konnten ihm nicht antworten; denn sie erschracken vor ihm.

Longin hat bereits bemerkt, daß das wahre Erhabene öfters durch ein bloßes Stillschweigen erhalten werden kann. „Das „Erhabene, sagt er in der neunten Abthei„lung seiner Abhandlung, ist nichts als ein „Nachklang des großen Geistes. Und da„rum bewundern wir zuweilen das bloße „Denken eines Menschen, wenn er auch „kein Wort redet, wie das Stillschweigen „eines Ajax in der Hölle *), welches mehr „hohes in sich enthält, als alles, was er „hätte sagen können.“ Dieses beredte Stillschweigen ist vom Virgil **) nachgeahmet worden, da er von der Dido, welche vom Aeneas in den elisäischen Feldern angeredet wird, also sagt:

Illa solo fixos oculos aversa tenebat,
Nec magis incepto vultum sermone movetur,
Quam si dura silex, aut stet Marpesia Cautes.
Tandem proripuit se se, atque inimica refugit
In nemus umbriferum.

Klopf-

*) Odyssee B. XI. v. 563.
**) Aeneis B. VI. 469.

Klopfstock hat unter den neuern dieses erhabenen Stillschweigen gleichfalls anzubringen gesucht, und zwar da, als Abdiel von dem bußfertigen Abbadona, der vor dem Abfalle sein Freund war, angeredet wird: Ich getraue mich aber nicht zu bestimmen, mit welchem Erfolge.

Wird nun diese stumme Beredsamkeit, wenn man sie so nennen kann, mit dem Erhabenen in den Leidenschaften am rechten Orte verknüpft; so kann sie auf das Gemüth eines aufmerksamen Zuschauers die allerglücklichste Würkung thun.

In dem Oedip des Sophokles (4. Aufz. 3. Auft.) saget der korinthische Schäfer zum Oedip, in Gegenwart der Jokaste, er könnte nur unbesorgt nach Korinth zurück kehren; Merope wäre seine Mutter nicht, und Polybius wäre sein Vater nicht gewesen; er, der Schäfer, habe ihn auf dem Berge Citheron gefunden und von da nach Korinth gebracht. Diese Nachricht muß das Gemüth der Jokaste, wie ein Donnerschlag treffen. Jetzt ist sie von ihrem entsetzlichen Schicksale völlig unterrichtet. Sie hat ihren Sohn auf eben diesem Berge lassen aussetzen, aus Furcht, er möchte einst, vermöge des Orakelspruchs, seinen Vater Lajus umbringen; Oedip ist auf diesem Berge ge-

funden worden, und ist jetzt ihr Gemahl. Die dunkeln Reden des Tiresias, und das ganze schreckliche Geheimniß klärt sich nunmehr auf einmal in ihrer Seele auf. Aber sie verstummet. Der Schmerz hat sie so sehr betäubt, daß sie wie eine Bildsäule da stehet. Ihr Gemahl und Sohn fährt fort, den Schäfer auszuforschen. Welche Verzweiflung muß sich während dieser Unterredung in ihren Blicken zeigen! Oedip, den die schrecklichsten Zweifel quälen, läßt sich von seinem Vorwitze treiben, auch an sie eine Frage zu thun. Jetzt erwacht sie gleichsam aus ihrem Todesschlummer:

„Wie! versetzet sie, was hat er gesagt?
„— Um des Himmels Willen!
„wenn du dich selbst liebest; höre
„auf weiter zu forschen! Ich bin
„so elend genug.

Oedip. „Sey nur ruhig! Und wenn ich
„von dreifachen Sklaven abstamme;
„so kann es dich nicht schänden.

Jokaste. „Dennoch folge mir! laß dich
„erbitten! o thue es nicht!

Oedip. „Nein! ich muß die Wahrheit
„ans Licht bringen.

Jokaste. „Ach wüßtest du, was für
„wichtige Gründe ich habe, dich
„davon abzuhalten.

Oedip. „Eben diese geheimen Gründe
„verdoppeln meine Unruhe.

Jokaste. „(bei Seite) Bejammerns-
„werther! — — — Möchtest du
„doch nimmer erfahren, wer du
„bist!

Oedip. „Man bringe schleunig den an-
„dern Schäfer her. Laßt die Köni-
„ginn immer sich meines Standes
„schämen, und mit dem ihrigen groß
„dünken.

Jokaste. „Weh! weh! Unglücklichster
„unter allen Sterblichen. Dieß ist
„alles, was ich dir noch zu sagen
„habe — ich kann nicht mehr. —"
(gehet ab.)

So redet das wahre Erhabene in den Leidenschaften. Das Verstummen der Jokaste, so lange die Rede nicht an sie gerichtet gewesen; die wilden verzweiflungsvollen Blicke, die Beklemmung und das konvulsivische Zittern in allen Gliedern, mit welchen eine gute Schauspielerinn dieses fürchterliche Stillschweigen begleiten muß, setzen den ganzen Schauplatz, der von der Ungeduld des Oedips, und von der nahen Entwickelung des großen Geheimnißes in beständiger Erwartung unterhalten wird, in das äußerste Schrecken. Er ist zwar noch nicht völ-

lig von dem Schicksale der Jokaste unterrichtet; allein desto schrecklicher sind die Ahnungen, zu welchen ihr Betragen, die Orakelsprüche, und die Reden des Tiresias Anlaß geben. Endlich redet sie, aber welche Worte! welche Verwirrung! „Wie! was „hat er gesagt? Um des Himmels willen, „u. s. w.“ Im Abgehen giebt sie uns deutlich genug zu verstehen, welchen Vorsatz sie in ihrer Brust nähret, und ohne Zeugen auszuführen eilet. „Dieß ist alles, „was ich dir noch zu sagen habe — ich „kann nicht mehr.“ Wer zittert itzt nicht für ihr Leben? Wer begleitet sie nicht mit den Augen, und wünschet, daß man sie nicht ihrer Verzweiflung überlassen möchte? Nur Oedip ist allzu sehr mit sich selbst beschäftiget, und vermuthet von ihrer Seite keine Gefahr. Sie gehet ab, und wir erfahren im Anfange des fünften Aufzuges, unsere Besorgniß sey nur allzu gegründet gewesen.

So viel vom Erhabenen von der ersten Gattung, bei welchem der Grund zur Bewunderung in der vorzustellenden Sache selbst anzutreffen ist. Vielleicht habe ich mich allzu lang dabei aufgehalten; allein das Erhabene in den Gesinnungen hat eine desto weitläuftigere Ausführung erfordert, da unter

ter allen Exempeln von Erhabenen, die Longin anführet, fast kein einziges zu finden, das zu dieser Klasse zu zählen sey. Ich nehme das Stillschweigen des Ajax aus, welches würklich dahin gehöret, wie auch die bekannte Ausrufung dieses Helden: „O „Vater Zevs! errete die Griechen von der „Finsterniß, laß es helle werden, daß un„sere Augen wieder sehen. Am hellen Ta„ge bring allenfalls uns um, wenn du es „so beschlossen!“ die Longin in der neunten Abtheilung anführet.

Die zweite Gattung des Erhabenen ist diejenige, da die Bewunderung mehr auf die Kunst der Vorstellung, als auf das Vorgestellte, und also, wie vorhin gezeigt worden, mehrentheils auf das Genie und die außerordentlichen Fähigkeiten des Künstlers zurück fällt. Der Gegenstand an sich kann öfters nichts hohes, nichts außerordentliches enthalten; allein wir bewundern die große Talente des Dichters, seine glückliche Einbildungskraft, sein Vermögen zu erdichten, seine tiefe Einsicht in die Natur der Dinge, in die Charaktere und Leidenschaften, und die edle Art, mit welcher er seine vortrefliche Gedanken zu äußern gewußt hat. Ein Mensch, der sich sterbend auf dem Schlachtfeld herum wälzet, ist an sich kein bewun-

dernswürdiger Gegenstand. Wer bewundert aber nicht das Genie eines Klopfstocks, wenn er diesen Gegenstand schildert. Der erste glückliche Einfall, dadurch er sich ein Feld zu großen Gedanken öffnet, war, daß er keinen gemeinen Menschen, sondern einen Gotteslaügner in diesem Zustande abbildet:

— — — Der kommende Sieger
Und das bäumende Roß, der rauschenden Panzer Getöse,
Und das Geschrei, und der tödtenden Wuth, und der donnernde Himmel
Stürmt über ihm. Er liegt, und sinkt mit gespaltenem Haupte
Dumm und gedankenlos unter den Todten, und glaubt zu vergehen.
Darauf erhebt er sich wieder, und ist noch, und denkt noch, und fluchet,
Daß er noch ist, und spritzt mit bleichen sterbenden Händen
Blut gen Himmel. Gott flucht er, und wollt' ihn gerne noch läugnen.
Mess. 1. B. G. IV.

Dasjenige, was die Maler fracas nennen, das wilde Getümmel auf einem Schlachtfelde, welches hier mit den vortrefflichsten Zügen geschildert ist, setzet das Gemüth des Le-

Lesers in die äusserste Bewegung. Die wüthende Verzweiflung des Gotteslängners, der itzt fühlt, daß ein Gott ist, ziehet mitten in diesem gewaltigen Geräusche unsere ganze Aufmerksamkeit auf sich, und füllet uns mit Abscheu und Bestürzung. Das Grausenvolle, das Entsetzliche bestürmt unsere Seele von allen Seiten; allenthalben finden wir das Sinnlichunermeßliche; das Schauer auf Schauer erregt, und, wie oben gezeigt worden, die Empfindung des Erhabenen unterstützt. — Welch ein Gedanke!

— Gott flucht er, und wollt ihn gern
noch läugnen.

Wie erhaben ist folgende Beschreibung eines Sterbenden;

— Dem Sterbenden brechen die Augen,
und starren,
Sehen nicht mehr. Ihm schwindet das Antlitz
der Erde und des Himmels
Tief in die Nacht. Er höret nicht mehr
die Stimme des Menschen,
Noch der Freundschaft zärtliche Klagen. Er
selbst kann nicht reden,
Und mit bebender Zunge den bangen Abschied
kaum stammeln.

Athmet tiefer herauf; ein kalter ängstlicher Schweiß läuft
Uiber sein Antlitz, das Herz schlägt langsam, dann stehts, dann stirbt er.
Mess. B. 1. G. V.

Diese Beschreibung hat ihrem innern Werthe nach eine große Aehnlichkeit mit der Beschreibung der eifersüchtigen Liebe der Sappho, die uns Longin aufbehalten, und davon der englische Zuschauer sagt, daß dieses Fragment eines Gedichts dasjenige für die Dichter sey, was der bekannte antike Rumpf für den Michael Angelo gewesen. — Alle dergleichen Gegenstände, als der Tod, ein Schlachtfeld, die Verzweiflung, sind nun zwar an und für sich nicht bewunderswürdig, und werden es bloß in der Nachahmung, durch das Genie des Künstlers; allein sie sind ihrer Natur nach fürchterlich, grausenvoll, und unterstützen durch das ihnen beiwohnende Sinnlichunermeßliche die Empfindung des Erhabenen; daher sie auch von den Künstlern vorzüglich gewählt zu werden pflegen.

Es giebt aber auch ganz gleichgültige Gegenstände, die dem Künstler nicht den geringsten Vorschub thun, und es ganz den Kräften seines Genies überlassen, in wie weit sie

uns erhaben scheinen, das heißt, unsre Bewunderung verdienen wollen. Ein Beispiel von dieser Gattung ist die vom Longin gerühmte Stelle im Demosthenes. „Wollt „ihr denn, gestehet es mir, beständig herum „laufen, und euch unter einander fragen, „was giebt es Neues? Was kann wohl „Neueres seyn, als daß ein Mann aus „Macedonien ganz Griechenland bekriegt? „Ist Philippus gestorben? Nein, bei Gott! „nicht; er ist nur unbaß. Allein, o ihr „Athenienser! was gehet dieses euch an? „Gesetzt, es begene ihm etwas menschli„ches, gewiß, ihr würdet euch einen an„dern Philippus machen.“ Wo liegt hier das Große? Was anders erregt hier die Ide des Unermeßlichen, als der bewundernswürdige Geist des Redners, der sich der allerkleinsten Umstände so glücklich zu bedienen weiß, um seiner Rede Leben, Nachdruck und Begeisterung zu ertheilen?

Niemand weiß glücklicher von den gemeinsten Umständen Vortheil zu ziehen, und sie durch eine glückliche Wendung erhaben zu machen, als Shakespear. Die Würkung dieses Erhabenen muß desto stärker seyn, je unvermutheter es überrascht, und je weniger man sich zu der Geringfügigkeit der Ursache solcher wichtigen und tragischen Folgen ver-

sehen hatte. Ich will einige Beispiele hiervon aus dem Hamlet anführen. Der König läßt Lustbarkeiten anstellen, um die Melancholei des Prinzen zu zerstreuen. Man führet Schauspiele auf. Hamlet hat das Trauerspiel Hekuba aufführen sehen. Er scheinet bei guter Laune zu seyn. Die Gesellschaft verläßt ihn, und — nun erstaune man über die tragischen Folgen, die Shakespear aus diesen gemeinen Umständen zu ziehen weiß. Der Prinz spricht mit sich selber:

O welch ein kriechender, elender Sklave
Muß Hamlet seyn! — Wie ungeheuer! dieser Gaukler
Erdichtet Kummer, träumt von Leidenschaft,
Und seine Seele folgt der Phantasei,
Und würkt; entflammt sein Angesicht, verleiht
Den Augen Thränen, seinen Blicken wilde
Bestürzung, seiner Stimm ein tödtlich Röcheln;
Der ganze Mann entspricht dem eingefaßten Wahne.
Für wen? — Für Hekuba?
Was geht ihn Hekuba, was geht er sie an?

Und er kann weinen? O was wird' er thun,
Hätt' er den Trieb zur Leidenschaft, der mich
Anspornet? u. s. w.

Hamlet Act. II.

Welch ein Meisterzug! Die Erfahrung lehret, daß die Trübsinnigen bei jeder Gelegenheit, öfters in unsern Aufmunterungen selbst, ganz unvermuthet einen Uibergang zur herrschenden Vorstellung ihrer Schwermuth finden, und jemehr man sie davon abgeführt zu haben glaubt, desto plötzlicher stürzen sie zurück. Diese Erfahrung hat das Genie des Shakespears geleitet, so oft er die Melankolei zu schildern hatte. Sein Hamlet und sein Lear sind voll von dergleichen unerwarteten Uibergängen, darüber der Zuschauer sich entsetzen muß.

Im dritten Aufzuge suchet Gildenstern, ein vormaliger Vertrauter des Hamlet, auf Veranlassung des Königs, ihn auszuforschen, und die geheime Ursache seiner Schwermuth zu erfahren. Der Prinz merkt es, und wird unwillig:

Gildenstern. „O mein Prinz! meine „Pflicht ist vielleicht zu kühn, allein —

Ham-

Hamlet. „ Das verstehe ich nicht recht.
„ Willst du mich aufmuntern; so spiele
„ hier auf dieser trefflichen Flöte.

Gildenst. „ Das kann ich nicht, mein
„ Prinz.

Haml. „ O spiele doch!

Gildenst. „ In der That, ich kan nicht.

Haml. „ Ich bitte.

Gildenst. „ Ich weiß sie nicht anzusetzen,
„ mein Prinz!

Haml. „ Das ist so leicht, als die Kunst
„ zu lügen. Hier lege die Finger,
„ hier den Daumen an. Mit dem
„ Munde gieb der Flöte deinen Othem;
„ so wird sie entzückende Töne spre-
„ chen. Versuche es!

Gildenst. „ Umsonst! Ich habe die Wis-
„ senschaft nicht, die geringste Harmo-
„ nie herauszubringen.

Haml. „ So? Wofür siehst du mich al-
„ so an? Du willst mir die Töne ablo-
„ cken, die im Innersten meines Her-
„ zens verborgen liegen. Auf mir zu
„ spielen hältst du für eine leichte Kunst.
„ Und in diesem schlechten Holze liegt
„ eine bezaubernde Stimme, eine gött-
„ liche Musik, und du kannst sie nicht
„ zum Laute bringen. O du verstehst
„ noch weniger die Kunst, meinem
„ Her-

„ Herzen seine harmonische Töne ab-
„ zulocken! u. s. w. “

Niemand, als ein Shakespear darf sich unterstehen, solche gemeine Umstände auf die Bühne zu bringen. Denn niemand als er besitzet die Kunst, Gebrauch davon zu machen. Muß der Zuschauer hier nicht so betroffen stehen, als Gildenstern, der die überlegene Klugheit des Prinzen empfindet, und sich voller Beschämung entfernet?

Wenn der Künstler uns in seinem Werke von den Vollkommenheiten, die er in einem hohen Grade besitzet, anschauend und sinnlich überzeugen will; so muß er sein Augenmerk auf die vorzüglichsten und größten Schönheiten richten, die seine Vorstellung beleben können. Die kleinen Pinselzüge bezeugen zwar die letzte Hand des Meisters, seinen Fleiß und seine Sorgfalt, uns zu gefallen. Aber in ihnen ist gewiß das Erhabene nicht zu suchen, das unsere Bewunderung verdienet. Die Bewunderung ist ein Zoll, den wir den ausserordentlichen Gaben des Geistes schuldig sind. Diese werden im engsten Verstande das Genie genannt. Wo also in einem Werke der Kunst, sinnliche Merkmale des Genies anzutreffen sind, da

sind wir bereit, dem Künstler die ihm gebührende Bewunderung abzutragen. Allein die unerheblichen Nebenumstände, die letzte Ausführung eines Bildes, die zwar mit zum Gemälde gehören, aber keinen wesentlichen Theil desselben ausmachen, zeigen den Fleiß und die Mühe nur allzu deutlich an, die sie den Künstler gekostet, und wir sind gewohnt, so viel vom Genie abzurechnen, als wir dem Fleiße zuschreiben.

Man siehet also, daß bei dieser Gattung vom Erhabenen, dem Künstler frei steht, den ganzen Reichthum seiner Kunst anzuwenden, um die Schönheiten, die er durch seine glückliche Denkungsart hervorgebracht hat, in ihr wahres Licht zu setzen; und hierdurch unterscheidet sich diese Gattung von der erstern, da man dem naiven und ungekünstelten Vortrage den Vorzug geben muß; daß aber indessen der Künstler auch hier die kleinen Schönheiten, die einen niedrigern Geist vielleicht lang genug beschäftigen könnten, seiner Aufmerksamkeit und seines Fleißes nicht würdigen, und sie nur alsdenn nicht verwerfen darf, wenn sie sich ihm gleichsam von selbst anbieten. Ich begnüge mich, ein einziges Exempel hiervon anzuführen. Der heilige Psalmendichter sagt von der Sonne (Ps. 19, 6.):

Sie kömmt hervor, wie ein Bräutgam
aus seiner Kammer,
Und freuet sich, wie ein Held, zu laufen
den Weg.

Beide Gleichnisse sind ungemein erhaben, und besonders in dem letztern findet Hogarth einen ähnlichen Gedanken mit dem sehr berühmten antiken Apollo, den der Künstler als den Gott des Tages durch die Geschwindigkeit, mit welcher er hervor zu treten und seine Pfeile abz schiessen scheinet, so vortrefflich charakter sirt hat, wenn anders der Pfeil die Sonnenstralen bedeuten kann. Allein diese vorzüglichen Schönheiten sind, selbst unter den Händen eines so großen Meisters, als Rousseau, wo nicht gar verschwunden, doch wenigstens durch die fleißige Ausbildung sehr von ihrem Erhabenen herunter gesetzt worden.

Er setzet:

Cet astre ouvre sa carriere
Comme un Epoux glorieux,
Qui dés l'Aube matinale
De sa couché nuptiale
Sort brillant & radieux.

L'uni-

L'univers à sa presence
Semble sortir du neant.
Il prend sa course, il s'avance,
Comme un superbe geant.

Allhier findet man acht Worte aus dem Grundtext in neun Verse ausgedehnt, aber wie sehr haben sie unter dieser Ausdehnung gelitten! Herr Kramer hat dem ersten Gleichnisse seine Kürze gelassen; allein das zweite hat in seiner Uibersetzung fast noch mehr verlohren, als in der französischen.

Im übrigen erhellet aus unserer Erklärung, daß diese zweite Gattung vom Erhabenen sowohl in den Gedanken, als im Ausdrucke bestehen könne, und zwar 1) in Ansehung der Gedanken, in dem Verstande sowohl, als in der Einbildungskraft, in der Erdichtung, den Gleichnissen, Sentenzen, Gesinnungen, Schilderungen der Charaktere, Leidenschaften und Sitten der Menschen, und der Gegenstände der Natur; und 2) in Ansehung des Ausdruckes, im Gebrauche der Redezierrathen, in der Wahl solcher Beiwörter, die die sinnlichsten Eigenschaften bezeichnen, in der Anordnung und Verbindung der Worte, und endlich im Wohlklange und in der Harmonie der Periode; weil der Künstler durch alle diese Schönheiten

ken seine außerordentlichen Talente zu erkennen geben kann.

Es wird nicht nöthig seyn, zu erinnern, daß man in den Werken der Kunst sehr oft die beiden Gattungen vom Erhabenen mit einander verbunden antreffe. In der Abhandlung von den Hauptgrundsätzen der schönen Künsten, ist bereits von der Nachahmung angemerkt worden, daß unser Vergnügen an der getroffenen Aehnlichkeit in einer künstlichen Nachahmung weit größer sey, als in einem von der Natur selbst hervorgebrachten Nachbilde; weil in dem ersten Falle die Rücksicht auf den Künstler sich mit einmischet und das Vergnügen erhöhet. Nun gilt dieses nicht nur von der Nachahmung, sondern von allen Schönheiten überhaupt, wie gleichfalls daselbst erinnert worden. Sie gefallen weit mehr, wenn sie sogleich als Abdrücke von den Vollkommenheiten des Künstlers betrachtet werden, der sie hervorgebracht hat. So wenig er auch selbst zu erscheinen und zu glänzen suchen darf; so werden doch allezeit Fußtapfen des Genies zurück bleiben, die ihn gelegentlich verrathen, und den Riesen erkennen lassen, der sie eingedrückt hat. Daher kann in vielen Fällen die subjektive Erhabenheit, mit der objektiven verbunden werden. Nach-

dem aber die Verwunderung mehr auf den Gegenstand selbst, oder auf die Geschicklichkeit des Künstlers zurück fällt; so wird auch der Ausdruck mehr oder weniger geschmückt seyn können; welches in einzelnen Fällen aus der Beschaffenheit des zubehandelnden Subjekts, und aus der Absicht des Künstlers beurtheilt werden muß.

Auch würde es überflüßig seyn, alle diese Betrachtungen durch Beispiele zu erläutern, da des Longins Abhandlung in aller Händen ist, der sich einzig und allein mit der zweiten Gattung vom Erhabenen zu beschäftigen scheinet. Meine Absicht war bloß, den Begrif des Erhabenen, davon in den Werken der schönen Künste und Wissenschaften so vielfältig die Rede ist, etwas deutlicher zu machen, und ich bin zufrieden, wenn mir dieses nicht gänzlich mißgelungen ist. Ich begnüge mich, noch einige Anmerkungen hinzuzufügen.

Longin sagt, (im siebenten Hauptstücke seiner Schrift) „überhaupt kannst du sicher „glauben, daß dieses würklich schön und erhaben sey, welches allemal und allen „Menschen gefällt.“

Perrault ist mit diesem Satze des Longin nicht zufrieden, und sagt davon in seiner Antwort auf die eilfte Anmerkung des Boi-

lean

leau über den Longin, „daß man nach die-
„ser Vorschrift das Erhabene sehr selten
„finden würde, weil Menschen von ver-
„schiedenem Alter, verschiedener Erziehung
„und Lebensart sich eben dasselbe Ding
„auf sehr verschiedene Weise vorstellten.“
Mich dünkt, Perrault habe nicht Unrecht,
wenn vom Erhabenen der zweiten Gattung
die Rede ist. Es gehöret öfters eine tiefe
Einsicht in die Geheimnisse der Kunst dazu,
um die Talente des Künstlers bewundern
zu können, und wie geringe ist die Anzahl
der Edlen, die diese tiefe Einsicht besitzen!
Allein das Erhabene in dem Gegenstande,
und vornehmlich das Erhabene in den Ge-
sinnungen muß gewiß Menschen von allerlei
Gattung rühren, so bald sie die Worte ver-
stehen, dadurch es ausgedruckt worden. Ja
Leute von gemeiner Denkungsart, deren Ge-
fühl nur nicht ganz verwöhnt worden, müs-
sen das Erhabene in den Gesinnungen desto
wunderbarer finden, je mehr es sich über
ihre Denkungsart erhebt, und je weniger
sie der menschlichen Seele solche Vollkom-
menheiten zugetrauet hätte. — Man wirft
ein: Ist nicht öfters von den feinsten Kunst-
richtern über Stellen gestritten worden, ob
sie zum Erhabenen zu zählen sind? Die
Stellen aus der heiligen Schrift, z. E.

„Gott sprach, es werde Licht u. s. w. „ gehört unstreitig zum Erhabenen von der ersten Gattung, und gleichwohl ist ihre Erhabenheit von einsichtsvollen Köpfen in Zweifel gezogen worden. Wo ist also hier die Einstimmung, die wir für ein Kennzeichen von dem Erhabenen der ersten Gattung ansehen wollen? — Allein man bedenke, die Gegner des Longin haben niemals gezweifelt, daß die Begebenheit, „Gott sprach, „es werde Licht, und es ward Licht,“ an sich erhaben sey. Nur dieses haben sie nicht zugeben wollen, daß die Absicht des Gesetzgebers gewesen sey, hiermit etwas Erhabenes zu sagen; das heißt, sie gestunden dieser Stelle die Erhabenheit von dem ersten Range ein, und nur die von der zweiten Gattung ward von ihnen in Zweifel gezogen. Man siehet auch in den Streitschriften, die über diese Stelle gewechselt worden sind, mit Verwunderung, wie wenig die Kunstrichter sich einander verstehen wollen. Die eine Partei beruft sich immer auf die Erhabenheit der Handlung, und Einfalt des Ausdruckes; die andere übergehet dieses mit Stillschweigen, und redet nur von der Absicht des Gesetzgebers, der, menschlich zu reden, hier gewiß seine Seelenkräfte in keine sonderliche Unkosten setzen

wollte, um etwas Erhabenes hervor zu bringen. Hätten sie sich erkläret; so wäre der Streit entschieden gewesen.

Longin hat also nicht nur darin Recht, daß dasjenige würklich schön und erhaben sey, welches allemal und allen Menschen gefällt; sondern man kann, wenn von dem Erhabenen der ersten Gattung die Rede ist, den Satz auch umkehren, und sagen, das Erhabene müsse allemal und allen Menschen gefallen. Die unmittelbar darauf folgenden Worte des griechischen Kunstrichters geben auch zu erkennen, daß er eigentlich von dem Erhabenen von der ersten Gattung rede, wenn er sagt, daß es allemal und allen Menschen gefalle, ob er gleich diesen wesentlichen Unterschied nirgend ausdrücklich angegeben hat. Er sagt: „Wenn Leute „von mancherlei Neigungen, von ungleicher Lebensart, die in ihren Wissenschaften und an Jahren unterschieden sind, „dennoch zugleich von etwas gerührt worden; so giebt gleichsam die Vereinigung „von so vielen Uneinigkeiten uns desto „größere Gewißheit, daß diejenigen, welche man also bewundert, unfehlbar etwas Hohes an sich haben müssen.“

Im übrigen, da das Erhabene nur bei großen und außerordentlichen Fähigkeiten

der Seele statt findet; so wird der gemeine Witz, oder die Fähigkeit an verschiedenen Dingen etwas Gemeinschaftliches zu bemerken *), das keine sonderlich wichtige Folgen

*) Der holländische Uibersetzer sagt, diese Erklärung schiene ihm zu eng, und blos auf Antithesen zu passen. Allein die Antithese ist eine Figur der Rede, in welcher entgegengesetzte Begriffe neben einander gestellt werden, damit sie sich wechselsweise heben: Z. B.

Victrix causa Diis placuit, victa Catoni,

zu schlecht für einen Gott, zu gut fürs Ungefähr.

Die Fertigkeit, Antithesen zu machen, ist eine Art des Witzes, weil sich zu widersprechen scheinende Merkmale in einem Gesichtspuncte gezeigt werden müssen, in welchem sie sich vertragen. Hingegen ist der Witz allgemeiner. Eine jede Aehnlichkeit, Gleichheit, jedes Verhältniß, jede Beziehung, die an verschiedenen Dingen wahrgenommen wird, ist eine Würkung des Witzes, und ein Gedanke ist witzig, der dieses Uibereinkommende bemerkt, wenn auch die Dinge nicht ausdrücklich in Opposition gebracht werden, wie in der Antithese geschiehet. Um den gemeinen Witz von dem hohen zu unterscheiden, habe ich in der Erklärung des ersten hinzugesetzt, daß das bemerkte Uibereinkommende oder Gemeinschaftliche keine wichtige Folgen haben müsse. So unterscheidet man auch eine leere Scharfsinnigkeit von einer fruchtbaren. Sie ist die Fähigkeit, in übereinkommenden Dingen Merkmale des Unterschiedes zu entdecken, und

gen hat, von dem Erhabenen sowohl der ersten als zweiten Gattung billig ausgeschlossen. Die zugespitzten Gegensätze, die epigrammatischen Einfälle, der geschraubte und gekünstelte Witz können uns eine Zeitlang belustigen und anmuthig unterhalten; aber Bewunderung können sie niemals erregen. Ja sie können diese sogar hindern, indem sie Merkmale eines kleinen Geistes sind, dem ein bemerktes unerhebliches Verhältniß schon etwas Wichtiges ist. Beim Ausdrucke der Leidenschaften sind sie vollends unerträglich. Die kleinste Seele hat in einer Gemüthsbewegung wichtigere Geschäfte, als geringfügige Beziehungen und Verhältnisse zu bemerken, und sich bei denselben zu verweilen. Nur ein gleichgültiges Gemüth hat öfters Langeweile genug, sich an Kleinigkeiten zu belustigen.

Indessen gilt dieses nur von dem gemeinen spitzfindigen Witze. Es giebt aber eine edle und große Art desselben, die keine leere Aehnlichkeiten, keine müssigen Bezie-

 hungen

und es kömmt darauf an, ob diese Merkmale von unwichtigen oder wichtigen Folgen sind. — Eigentlich zu reden, setzet die Antithese in den mehresten Fällen sowohl den Gebrauch der Scharfsinnigkeit, als den Gebrauch des Witzes voraus.

hungen und Verhältnisse; sondern fruchtbare Wahrheiten und nicht selten würdige Empfindungen zum Grunde hat. Dieser höhere Witz ist eine fruchtbare Quelle des Erhabenen und Bewundernswürdigen in den schönen Wissenschaften. Die heftigste Leidenschaft selbst schließt sogar keine Antithese aus, die sich auf eine wichtige Wahrheit oder Empfindung stützet. Die guten Schriftsteller des Alterthums kannten nur diese ächte Art des Witzes, der zugleich vergnügt, rühret und unterrichtet; an dessen Stelle aber einige ihrer Nachfolger einen eitlen Schimmer eingeführt haben, der mehr blendet als erleuchtet. Beispiele von erhabenen in Witz eingekleideten Gedanken sind:

Die Antwort des Alexanders, als Parmenio zu ihm sagte: „Ich würde des Da„rius Anerbieten annehmen, wenn ich „Alexander wäre; und ich auch, versetzte „dieser Prinz, wenn ich Parmenio wä„re.“ —

„Wer nichts fürchten will, sagt ein alter Weltweiser, der lerne Gott fürchten.“ Hieraus ist vermuthlich der erhabene Vers des Racine entsprungen:

Je

Je crains Dieu, cher Abner! & n'ai point
d'autre crainte.

Athalie Act. I. Sc. I.

Omnia terrarum subacta,
Præter atrocem animum Catonis.

Horat.

Neque Cato post libertatem vixit, neque libertas post Catonem.

Senec.

Tout etoit Dieu, excepté Dieu meme; & le monde que Dieu avoit fait pour manifester sa puissance, sembloit étre devenu un Temple d'idoles.

Bossuet hist. univ.

Fern unter ihnen hat das menschliche Geschlecht
Im Himmel und im Nichts, ein doppelt Bürgerrecht.
Aus ungleich festem Stoff hat Gott es auserlesen,
Halb zu der Ewigkeit, halb aber zum Verwesen.
Zweideutig Mittelding von Engeln und von Vieh,

Es überlebt sich selbst, es stirbt, und stirbet nie.

Haller.

— — Der Mensch, wo ist er her?
Zu schlecht für einen Gott, zu gut fürs Ungefähr.

Lessing.

Wie elend, kümmerlich wuchs ich die ersten Jahre:
Zum Menschen noch nicht reif, doch immer reif zur Baare.

Eben derselbe.

Die Mode und der Wahn ertheilt der Welt Befehle;
Die eine für den Leib, der andre für die Seele.

Dusch.

Exempel von pathetischen oder Leidenschaft erregenden Antithesen:

Wie sitzt die Stadt so einsam, die sonst voll Volks war.

Die

Die größte der Völker, die Fürstinn der Länder ist zinsbar worden.

Klagel. Jer. v. 1.

Anibalem pater filio meo potui placare. Filium Anibali non possum. — — — Vultum ipsius Anibalis, quem armati exercitus sustinere nequeunt, quem horret populus romanus . . . tu sustinebis? — — Deterreri hic sine te potius, quam illuc vinci. Valeant apud te meæ preces, sicut pro te hodie valuerunt.

Tit. Liv. *l.* 23. N. 9.

Leve toi, triste Objet d'horreur & de tendresse;
Leve toi, cher appui, qu'esperait ma vieillesse:
Viens embrasser ton pere! Il t'a du condamner;
Mais s'il n'etait Brutus, il t'allait pardoner.
Va, ne t'attendris point; sois plus Romain que moi!
Et que Rome t'admire en se vengeant de toi!

Brutus A. V. Sc. 7.

Das Erhabene überhaupt, und insbesondere das von der ersten Gattung, stehet mit

mit dem naiven Ausdrucke, wie solches bereits oben erwähnet worden, in einer so genauen Verbindung, daß es nicht undienlich ist, hier zu untersuchen, worin das Naive bestehe, und wie weit man sich in den Werken der schönen Wissenschaften desselben bedienen könne. Man hat kein deutsches Wort, diese Eigenschaft des Ausdruckes zu bezeichnen. Natürlich, ungekünstelt, sagt zu wenig; indem man sich im gemeinen Leben öfters natürlich und ungeschmückt ausdrücket, ohne deswegen naiv zu seyn. Edle Einfalt hingegen sagt zu viel, und bezeichnet nur eine gewisse Art des Naiven; denn man sagt auch öfters von gewissen komischen Ausdrücken sie wären naiv, ob sie gleich nichts weniger als edel sind. *) Wir

*) Das niais der Franzosen, davon der holländische Uibersetzer bei dieser Gelegenheit spricht, scheinet von Naiven wesentlich unterschieden zu seyn. Niais bedeutet eine gedankenlose und unthätige Einfalt, oder eine Unwissenheit des gemeinen Weltgebrauchs, die aus Dummheit entspringet. Si la simplicité se remarque dans l'exterieur & qu'elle soit accompagnée de nonchalance, elle fait le niais. La simplicité, n'est pas incompatible avec la vivacité; jamais niais ne fut actif. (Dict. Encycl.) Sie kann zum Naiven Gelegenheit geben, wenn aus dieser unthätigen Einfalt etwas geschieht, oder gesagt wird, das von wichtigen Folgen ist. Uibrigens scheinet mir die

Wir werden uns also mit diesem ausländischen Worte behelfen müssen; allein wir wollen den Begrif aufsuchen, den wir mit diesem Worte zu verbinden pflegen.

Die Einfalt ist unstreitig eine nothwendige Eigenschaft der Naivität. Sobald ein Ausdruck tiefsinnig, lebhaft, voller Nachdruck, oder mit vielen Zierathen versehen ist; so kann man ihm schlechterdings die Naivität absprechen, und in so weit ist das Erhabene in dem Ausdrucke dem Naiven entgegengesetzt. Allein mit der bloßen Einfalt ist es nicht genug. Es muß unter diesem einfältigen Aeusserlichen ein schöner Gedanke, eine wichtige Wahrheit, eine edle Empfindung, oder ein Affekt verborgen liegen, der sich auf eine ungekünstelte Art äussert. Bei einem blos einfältigen Ausdrucke bleiben wir ohne Empfindung; wenn aber ein schöner Gedanke, wie eine edle Seele in diesem ungezierten Körper wohnet; so

die Anmerkung des Hrn. Uibersetzers wichtig zu seyn, daß in der Malerei und Bildhauerkunst, ausser dem hohen Naiven, oder der edlen Einfalt, das niais sich besserer ausdrücken lasse, als das eigentliche Naive; indem dieses sich unter der Hand des bildenden Künstlers mehrentheils in Unschuld oder Unbesonnenheit verwandelt.

so wird unser Herz von einer sanften Empfindung gerührt, und wir rufen fröhlich aus: dieses ist naiv! Die Sitten, die zu unsern Zeiten auf dem Lande herrschen, sind oft die allereinfältigsten. Sind sie aber so naiv als die Sitten der arkadischen Schäfer und der übrigen Bürger des güldnen Weltalters, die vielleicht nirgend anders, als in der Einbildung der Dichter existirt haben? Und was ist die Ursache anders von diesem Unterschiede, als die edlen Gesinnungen, die man diesen letztern neben ihrer äusserlichen Einfalt andichtet? — Vielleicht könnte man also folgende Erklärung festsetzen: Wenn ein Gegenstand edel, schön, oder mit seinen wichtigen Folgen gedacht, und durch ein einfältiges Zeichen angedeutet wird, so heißt die Bezeichnung naiv.

Diese Erklärung würde nun zwar allen denjenigen Exempeln vollkommen anpassend seyn, wo die Person, der das Naive in den Mund gelegt wird, würklich schöne, edle, oder wichtige Gedanken hat, und sich nur einfältiger Zeichen bedienet; z. B. Virgil sagt in seiner dritten Ekloge:

Malo me Galatea petit, lasciva puella,
Et fugit ad salices, & se cupit ante videri.

Die-

Dieses ist ungemein naiv. Das Verstecken der Galatea scheinet blos ein unschuldiges Spiel zu seyn. Allein es hat eine zärtliche Liebe zum Grunde; lasciva puella. Sie reizet den Schäfer durch dieses anmuthige Spiel, ihr hinter die Weiden zu folgen. Glücklicher konnte sie ihm ihre geheime Sehnsucht nicht zu verstehen geben *)

Johann der muntere Seifensieder bei dem Herrn von Hagedorn giebt den zufriedenen Zustand seiner Seele, seine Genügsamkeit, Arbeitsamkeit, und sein Vertrauen auf die Vorsehung in den einfältigsten Ausdrücken zu erkennen. Er äussert die Gesinnungen eines

*) Der holländische Uibersetzer führet hier ein sehr niedliches Gedichtchen aus den Anthol. françaiſe (T. III. p. 93.) an, das ich meinen Lesern gleichfalls mittheilen will:

Revenés, charmante verdure:
Faites regner l'ombrage & l'amour dans nos bois!
A quoi s'amuſe la Nature?
Tout eſt encore glacé dans le plus beau des mois!
Si je viens vous preſſer de couvrir ce bocage,
Ce n'eſt que pour cacher aux regards des jaloux
Les pleurs que je répand pour un berger volage;
Ah! je n'aurai jamais d'autre beſoin de vous. (bis)

eines Weltweisen, ohne dessen praleriſches Geſchwätze. Er beſchämt ſeinen reichen Nachbar ohne tiefſinnige Lehrſätze, ohne witzige Sittenſprüche. Sein ganzes Betragen iſt naiv.

Die Sinnſchrift auf die in Erz gegoſſene Kuh des Myron:

Du Hirte, warum eileſt du
So weit zurück nach mir!
Stichſt mit dem Stachel auf mich zu,
Und rufeſt: Fort von hier!
Ich bin des Künſtlers Myrons Kuh,
Und gehe nicht mit dir;

iſt aus eben dieſem Grunde naiv, weil ſie dem erſten Anblick nach eine bloße Erzählung zu ſeyn ſcheinet, in Wahrheit aber ein ſehr ſchmeichlendes Lob für den Künſtler enthält. *)

La

*) Auch der Spottende nimmt zuweilen die Mine eines unſchuldigen Erzählers an, um ſeine Abſicht zu verbergen, und dadurch den Spott deſto beißender zu machen. Lob und Tadel treffen beide deſto ſtärker, je weniger Vorſatz ſie verrathen, je mehr ſie gleichſam von Unzefähr zu kommen ſcheinen. Z. B.

O wundervolle Harmonie!
Was er will, will auch Sie.

Er

La Fontaine verliehret seine Wohlthäterinn Madame de Lasabliere, und begegnet seinem Freund Mr d' Hervart, „Mein lieber La Fontaine, (sprach dieser rechtschaffene

Er bechert gern, sie auch:
Er hat den Beutel gern,
Und spielet gern den Herrn;
Auch das ist ihr Gebrauch.
O wundervolle Harmonie!
Was er will, will auch sie.

Götze.

On dit que l' Abbé Roquette
Preche les sermons d' autrui:
Moi, qui sçais qu'il les achete,
je sontiens qu'ils sont à lui.

Poilean.

Huissiers, qu'on fasse silence;
Dit, en tenant audience,
Un President de Baugé;
C'est un bruita tete fendre,
Nous avons deja jugé
Dix causes sans les entendre.

J. B. Rousseau.

Das Lob nimmt zuweilen die Maske des Tadels an, und ist desto schmeichelhafter:

Helas, qu'est devenu ce tems, cet heureux tems,
Où les Rois s'honoroient du nom de fainéans?

So wie umgekehrt der Tadel den Schein des Lobes annimmt, und durch die Ironie desto schmerzender wird.

fene Freund ) ich habe das Unglück vernommen, das euch begegnet ist: ihr habet bei Madame de Lasabliere gewohnt; sie lebt nicht mehr; Ich wollte euch wohl vorschlagen, zu mir zu ziehen. „ Dahin gehe ich eben, antwortete La Fontaine.

Der gewesene Wachtmeister Paul Werner ( in Lessings Soldatenglück ) will seinen verabschiedeten Major bereden, Geld von ihm anzunehmen. „ Ich thue es ja nur „ der Interessen wegen, spricht er, bei „ meiner armen Seele, nur der Interessen „ wegen! — Wenn ich manchmal dachte; „ wie wird es mit dir aufs Alter werden? „ wenn du zu Schanden gehauen bist? wenn „ du nichts haben wirst? wenn du wirst „ betteln gehen müssen? So dachte ich wie„ der: Nein; du wirst nicht betteln gehen; „ du wirst zum Major Tellheim gehn; der „ wird seinen letzten Pfennig mit dir thei„ len; der wird dich zu Tode füttern; bei „ dem wirst du als ein ehrlicher Kerl ster„ ben können. „ Der Major ergreift seine Hand und fragt: Und, Kamerad, das denkst du nicht noch? „ Nein, spricht der „ ehrliche Werner, das denk ich nicht „ mehr. — Wer von mir nichts nehmen „ will, wenn ers bedarf, und ichs habe;

„ der

„ der will mir auch nichts geben, wenn „ ers hat, und ichs bedarf.„

Uiberhaupt besteht das Naive des sittlichen Charakters in der Einfalt im Aeusserlichen, die ohne es zu wollen, innerliche Würde verräth; in einer Unwissenheit des Weltgebrauchs: in der Unbesorgtheit für falsche Auslegung; in jenem zuversichtlichen Wesen, das nicht Dummheit und Mangel der Begriffe, sondern Edelmuth, Unschuld, Güte des Herzens und die liebreiche Uiberredung zum Grunde hat, daß andere gegen uns nicht schlimmer gesinnt seyn werden, als wir gegen sie sind. Wenn wir also das äusserliche Thun und Lassen der Menschen als Zeichen ihrer innerlichen Sittlichkeit und Würde betrachten; so wird auch hier zum Naiven, Einfalt der Zeichen, nebst Würde und Wichtigkeit des Bezeichneten erfordert werden.

Mit dem Naiven in der Gesichtsbildung, das dem Maler und Bildhauer so gute Dienste thut, hat es eine ähnliche Beschaffenheit. Es ist allezeit das Ungesuchte, Kunstlose im Aeusserlichen, das ohne Absicht, innerliche Vortreflichkeit verräth. Da die Gesichtszüge, Minen und Geberden der Menschen Zeichen ihrer Neigungen und Empfindungen sind; da jeder Zug im Gesichte

eine Neigung, und jede Mine eine Bewegung des Herzens bedeutet, die ihr entspricht; so wird dem Inbegrif aller Züge und Geberden der Charakter des Naiven zugeschrieben, wenn sie gleichsam ohne Vorsatz, ohne Ansprüche, ohne Selbstbewußtseyn, ein glückliches und übereinstimmendes Sistem von Neigungen und Empfindnissen verrathen. Daher das Naive in dem Charakter des Kindes, wenn unter den sonst einförmigen Zügen eines kindischen Gesichts, zarte Keime der Sanftmuth, Liebe, Unschuld und Holdseligkeit hervorsprossen. — Die Grazie, oder die hohe Schönheit in der Bewegung *) ist gleichfalls mit dem Naiven verbunden, da die Bewegung des Reizenden natürlich, leichtfließend und sanft auf einander hinweg gleiten, und ohne Vorsatz und Bewußtseyn zu erkennen geben, daß die Triebfedern der Seele, die Regungen des Herzens, aus welcher diese freiwilligen Bewegungen fließen, eben so ungezwungen spielen, eben so sanft übereinstimmen, und eben so kunstloß sich entwickeln. Daher ist auch allezeit die Idee der Unschuld und der sittlichen Einfalt mit der hohen Gra-

*) Theil 1. S. 147.

Grazie verbunden. — Je mehr diese Schönheit in der Bewegung mit Bewußtseyn verbunden, und ein Werk des Vorsatzes zu seyn scheinet; destomehr weichet sie von dem Naiven ab, und erlanget den Charakter des Gesuchten, und wenn die innern Regungen damit nicht übereinkommen, des Affektirt n. — Nichts ist so abgeschmackt, als affektirte Naivität, oder Einfalt im Aeusserlichen, der wir es ansehen, daß sie Absichten hat, und Ansprüche machen will. — — Hingegen wenn die Einfalt in den Bewegungen zugleich Gedankenlosigkeit und Mangel der Empfindung verräth, so wird sie Dummheit genennet; und wenn sich die Unthätigkeit hinzugesellet, so erlangen wir das Niais, davon zu Anfange dieser Abhandlung in der Anmerkung gesprochen worden. — Uiberhaupt also würde, diesen Betrachtungen zufolge, zum Naiven allezeit kunstlose Einfalt im äusserlichen, und Würde oder Wichtigkeit im Innern erfordert werden.

Indessen finden wir Beispiele, da derjenige, der etwas naives sagt, würklich nicht mehr dabei denket, als die Worte mit sich bringen, deren er sich bedienet; da also, von seiner Seite wenigstens das Innere nicht mehr Würde hat, als das Aeusserliche; die

Zuhörer aber sind durch andere Umstände in den Stand gesetzet worden, bei den gleichgültigscheinenden Worten weit mehr zu denken, oder aus denselben wichtige Folgen zu ziehen. Im George Dandin des Moliere erzählet Lobin dem Dandin selbst, ohne ihn zu kennen, die Buhlereien seiner Frau, und verbietet ihm, solches dem Dandin zu Ohren kommen zu lassen. Im Weggehen ruft er ihm noch nach: Bouche cousue au moins! Die Situation ist naiv. Lobin hat weiter keine schlimme Absicht, als nur ein wenig zu plaudern, und erwecket dadurch die Eifersucht des Dandin.

Die bekannte Stelle beim Gellert (Fabeln und Erzählungen, 2. B.)

Was sagen Sie Papa? Sie haben sich versprochen,
Ich sollt erst vierzehn Jahre seyn?
Nein vierzehn Jahr und sieben Wochen.

ist ungemein naiv; weil Fieckchen, ohne es zu merken, die geheimen Wünsche ihres Herzens verräth. Sie will ihren Vater zu recht weisen, daß er sich um sieben Wochen verrechnet, und zeigt dadurch, wie genau sie selbst rechnen müsse. Sie verräth also wider ihre Absicht, mehr als sie hat sagen

wol-

wollen, und gleichwohl nennet man ihre Antwort naiv.

So entfährt uns zuweilen, aus Ubereilung, ein naives Wort, wodurch unser wichtiges Geheimniß verrathen wird. In einer Gesellschaft von Weibern, die sich einander durch Märchen in dem Geschmacke der Gageure de trois Commeres belustigen, erzehlte, eine, als die Reihe an sie kam, von jemand, der da hätte verreiset seyn sollen, und beschloß ihre Erzählung: " plötzlich ging die Thüre auf, und wer sollte es anders seyn, als ihr Mann selbst?" — Ihr Mann! sprachen die andern erschrocken, ihr Mann! — „ ja, versetzte sie in der Eile, ich war auch ganz des Todes für Entsetzen. „

Wenn dieses in der Hitze des Affekts geschiehet; so kann ein naives Verrathen der geheimsten Gedanken von sehr tragischer Würkung seyn. In Herrn Weissens Romeo und Julie findet man einen Zug von dieser Art. Die Gräfinn Kapellet, die sehr davon entfernt ist, ihre Julie für verliebt in den Romeo zu halten, und vielmehr Ursach hat zu glauben, sie hasse diesen Montechi, wie ihre ganze Familie ihn hasset und verfolget, weil er ihren Vetter den Thebaldo umgebracht, (über dessen Tod Julie vorgiebt,

 un

untröstlich zu seyn, da sie es doch eigentlich über die Entfernung des Romeo ist; Die Gräfinn kömmt, ihre Tochter aufzuheitern, und ihr die Nachricht zu bringen, daß der Graf von Lodrona um sie angesucht habe:

Mad. Kapellet. — — ich bringe dir eine fröhliche Nachricht, Julie! für uns alle: für dich am meisten fröhlich.

Julie (hastig) Hat Romeo Verzeihung erhalten? = = (erschrocken) ach! wie schwach ist mein Kopf! = = ist Romeo bestraft?

Ein französischer Schriftsteller (Dict. Encycl. Art. Naivité) unterscheidet, wie es scheinet nicht ohne Sprachgebrauch für sich zu haben, eine Naivität und die Naivität. „Eine Naivität, spricht er, nennet man „einen Gedanken, einen Zug der Einbil„dungskraft, ein Empfindniß, das uns „wider unsern Willen entwischt, und uns „zuweilen schaden kann. Ein Ausdruck „der Lebhaftigkeit, Unbedachtsamkeit, oder „Unerfahrenheit in den Gebräuchen der „Welt. Von dieser Art ist die Antwort

„einer

„ einer Frau an ihren sterbenden Mann,
„ der ihr die Person beschrieb, die sie nach
„ seinem Tode heirathen sollte: Nimm ihn,
„ sprach' er, du wirst sehr wohl thun;
„ Ach! antwortete sie, ich habe auch schon
„ daran gedacht.

„ Die Naivität aber ist die Sprache des
„ schönen Genies und der einsichtsvollen
„ Einfalt. Sie ist das einfältigste Gemäl-
„ de einer feinen und sinnreichen Idee, das
„ Meisterstück der Kunst für denjenigen dem
„ sie nicht natürlich ist. „

Da indessen beide Gattungen des Naiven gewisse Merkmale gemein haben; so wird man schon, um keine derselben auszuschließen, die Erklärung vom Naiven etwas weiter ausdehnen müssen. Wenn durch ein einfältiges Zeichen eine bezeichnete Sache verstanden wird, die selbst wichtig ist, oder von wichtigen Folgen seyn kann, die Absicht des Redenden mag gewesen seyn, mehr zu verstehen zü geben, als er saget, oder er mag, ohne Vorsatz und zuweilen wider denselben, von ungefähr mehr verrathen haben; so heißt in beiden Fällen die Bezeichnung naiv.

Da es nun offenbar ist, daß bei dem Naiven die bezeichnete Sache größer und wichtiger in die Sinne fällt, als das Zei-

 chen

chen; so wird man sie auch lebhafter empfinden müssen. Das heißt, wir werden die bezeichnete Sache anschauend erkennen; denn wir haben eine anschauende Erkenntniß von einer Sache, wenn wir das Bezeichnete uns lebhafter vorstellen, als das Zeichen. — Der naive Ausdruck gewährt eine anschauende Erkenntniß, die also vollkommen, und wenn sie uns eine Menge von Merkmalen zugleich wahrnehmen läßt, sinnlich-vollkommen ist; daher ist das Naive dem Endzwecke der schönen Künste gemäß; denn das Wesen der schönen Künste bestehet in einer sinnlich-vollkommenen Vorstellung.

Hieraus erhellet auch die Ursache, warum wir den ungekünstelten Ausdruck des Erhabenen von der ersten Gattung, naiv genennt haben; denn die Zeichen sind einfältig, ungeschmückt, und die bezeichnete Sache erhaben und von großer Wichtigkeit.

Indessen ist es auch gewiß, daß sich der Künstler nur alsdenn eines naiven Ausdrucks, oder solcher Zeichen, die kleiner sind als die bezeichnete Sache, bedienen darf, wenn sie aus den Umständen, Gemüthsbeschaffenheiten und Charaktern der eingeführten Personen, Grund angeben läßt, warum er nicht lieber solche Zeichen gewählt, die dem Bezeichneten völlig angemessen sind.

Die-

Dieses geschieht in folgenden Fällen. 1) In dem Erhabenen von der ersten Gattung, und vornehmlich in erhabenen Gesinnungen und Leidenschaften, wie bereits oben gezeigt worden. 2) In den Schäfergedichten, oder sonst ländlichen Kunstwerken, wo man den eingeführten Personen Empfindung und Gedanken, aber keine studirte Ausdrücke, Stellungen und Geberden zutrauet. 3) In Reden, die unschuldigen Kindern in den Mund gelegt werden, als dem kleinen Joas in der Athalie des Racine, da dieser kleine Prinz der Tirannei in den allerunschuldigsten Ausdrückungen die bittersten Vorwürfe macht; und der Arabella in Lessings Miß Sara Sampson, wo dieses Kind von lauter Güte und Unschuld spricht, in dem Augenblicke, da die Gemüther des Mellefonts und der unmenschlichen Marwood von den heftigsten Leidenschaften zerrissen werden. Von dieser Gattung ist die meisterliche Stelle im Homer, da Hektor von der Andromacha den allerzärtlichsten Abschied nimmt, sie vielleicht ewig nicht wieder zu sehen, und der kleine Astyanax sich vor dem Haarbusch fürchtet, der auf dem Helme des Helden winket, und sich weinend in die Arme der Amme verbirgt. — 4) In Lob und Spottgedichten, um die Absicht des Dichters

ters zu verbergen, und sie dadurch desto sicherer zu erhalten. Und endlich 5) in Lustspielen und komischen Schriften überhaupt, wo der Kontrast, des Zeichens mit der bezeichneten Sache lächerlich werden kann, wie in der angeführten Stelle aus dem George Dandin, oder in der Ecloe des Femmes eben dieses Schriftstellers, da die Agnese dem argwöhnischen Arnolph in ihrer Einfalt alle Freiheiten erzählet, die sie dem Horatz verstattet hat, die an sich, wenigstens von ihrer Seite ganz unschuldig waren, den Arnolph aber in die äußerste Eifersucht bringen.

Die Würkungen des Naiven sind zuförderst ein angenehmes Staunen, ein geringer Grad der Verwunderung, über die unvermuthete Wichtigkeit, die unter der Einfalt in Aeusserlichen verborgen lag. Wir heften gern unsere Aufmerksamkeit an einen Gegenstand, der uns immer mehr und mehr entdecken läßt, je länger wir uns bei demselben verweilen, der uns gleichfalls mehr hält, als er zu versprechen schien. Ist nun dieses innerliche Wichtige ein hoher Grad der Vollkommenheit; so folget das schauernde Gefühl des Erhabenen, das aber mit einer fröhlichen Empfindung verbunden ist, die dem Lachen sehr nahe kömmt. Denn

die Einfalt des Zeichens macht mit der Wichtigkeit der bezeichneten Sache, oder der Folgen, die daraus fließen, eine Art von Kontrast, der zum Lachen bewegt, und wenn er nicht von stärkern Empfindungen unterdrückt wird, sich auch durch ein würkliches Lachen zu erkennen giebt. —— Uiberwältiget vom Erhabenen, ist es kein Lachen mehr, das der Kontrast hervorbringet; sondern die Spur eines holden Lächelns, daß sich um die Lippen ziehet, und in hohe Bewunderung verliehren. Dieses ist allezeit die Empfindung, die wir haben, wenn wir von dem Naiven im sittlichen Charakter überrascht werden. Der Unempfindsame, der nach dem Scheine urtheilet, wird das sittliche Naive nicht ohne Lachen wahrnehmen, denn er siehet weiter nichts, als Kontrast mit dem ihm besser bekannten Weltgebrauche, und das Ungeräumte in dem zu sichern Vertrauen auf anderer Güte, das ihn zum lauten Gelächter reizet. Der Mann von empfindsamen Herzen hingegen siehet durch, bis auf die innere Würde, erkennet den Edelmuth, aus welchem jene Ungewißheit, und anscheinende Ungereimheit einspringet, und indem sich seine Lippen zum Lachen regen, ergießt sich ein Schauer durch sein Herz, und löset dieses Lachen in ein ver-

wun-

wunderungsvolles Nachdenken auf. Das Naive in den Gesichtszügen hat eine ähnliche Würkung, nur daß hier das Lachen sich durch weit schwächere Spuren zeigen wird, weil der Kontrast hier so merklich nicht ist. Der Unempfindsame siehet es mit gleichgültigen Augen an, weil ihm die Minen und Gesichtszüge unbedeutend zu seyn scheinen; und bei dem Scharfsichtigen zeigt sich die Würkung des Konttastes nicht weiter, als in einer sanften Oefnung der Lippen, und fast unmerklichen Verlängerung des Mundes, die mehr Wohlgefallen ist, als Lächeln.

Ist aber das Innere des Naiven ein Uibel ohne Gefahr, eine Schwachheit, ein Fehler, eine Thorheit, die weiter kein merkliches Unglück zur Folgen haben; so ist das Naive bloß lächerlich; und in diesem Falle kömmt es darauf an, ob derjenige, der das Naive vorbringet, die Absicht hat mehr zu verstehen zu geben, als er sagt, oder ob wir wider seine Absicht mehr errathen. In dem ersten Falle macht er uns zu lachen, in dem zweiten wird er selbst lächerlich. Beispiele hiervon sind im Vorhergehenden häufig genug angeführt worden, und die Anwendung ist so leicht, daß wir sie billig dem Leser überlassen.

Wenn aber das Innere des Naiven eine würkliche Gefahr ist, ein Unglück, das eine Person betrift, an deren Schicksal wir Antheil nehmen; so ist das Naive tragisch, und zwar wenn die Gefahr, als eine Folge der Naivität zu fürchten ist, so ist die Würkung schrecklich, und schlägt alle Empfindung des Lächerlichen nieder. Ein Beispiel hiervon ist die oben angeführte Stelle aus dem Trauerspiele Romeo und Julie, wie nicht weniger das allzu offenherzige Geständniß der Monime im Mithridat des Racine, da diese Prinzessinn sich von dem schlauen Mithridat treuherzig machen läßt, und ihm ihr Liebesverständniß gestehet, in währender Erzehlung aber mit Schrecken wahrnimmt, daß sich Mithridat entfärbt, und für Wuth bleich zu werden anfängt.

Ist aber das zu befürchtende Uibel keine Folge der Naivität, sondern mit derselben auf eine andere Weise, als Zeichen mit dem Bezeichneten verbunden; so kann das Lächeln, das aus dem bemerkten Kontrast entspringet, neben den traurigsten Empfindungen bestehen. Andromacha lächelt über die einfältigste Furcht des kleinen Astianax, und heiße Zähren rollen gleichwohl von ihren Wangen herunter. Das ganze Parterr lacht über die Unschuld der kleinen Arabella, ohne

daß dadurch die tragische Empfindung verringert wird. Ja unser Mitleiden mit diesen Kindern wird desto lebhafter, je mehr sie durch ihre naiven Handlungen zu erkennen geben, daß sie das Unglück nicht fühlen, welches sie doch am meisten betrift. Man siehet hieraus, wie ungegründet die Meinung einiger Kunstrichter sey, die alle Empfindungen die einen Anstrich vom Lächerlichen haben, von der tragischen Schaubühne verbannen wollen. Diese Materie verdiente eine weitere Ausführung; allein sie gehöret hier zu dem Endzwecke nicht, den ich mir vorgesetzt habe.

IV.

# Ueber die

# Wahrscheinlichkeit.

Unter den Erkenntnissen, die wir zu erlangen haben, kann die Wahrscheinlichkeit vielleicht für die nothwendigste gehalten werden; weil sie unsrer eingeschränkten Sphäre angemessen ist, und in den meisten Fällen die Stelle der Gewißheit vertreten muß. Ihr Einfluß in das Thun und Lassen der Menschen, und vermittelst dieser in ihre Glückseligkeit, hat den Weltweisen von je her so sehr in die Augen geleucht, daß sie sich eher haben einkommen lassen, die Stützen der Wahrheit selbst, als die Stützen der Wahrscheinlichkeit wanken zu machen. Man hat angemerkt, daß die Zweifler, die nirgend eine völlige Uiberzeugung zulassen wollen, und so gar in dem Satze des Widerspruchs noch Ungewißheit zu finden glauben,

ben, dennoch im gemeinen Leben eben so handeln, wie der große Haufe der Menschen, die sich von einer ziemlichen Anzahl ewiger Wahrheiten für völlig überzeugt halten. Bayle, der sich der Sache der allgemeinen Zweifler eifrigst angenommen, gab zu ihrer Vertheidigung vor, sie ließen sich in ihren Handlungen von der Wahrscheinlichkeit leiten. Man siehet also, daß ihnen die Wahrscheinlichkeit den Beifall abgenöthiget haben muß, den sie der Wahrheit selbst zu geben sich weigerten.

Mann hat schon längst erkannt, daß die allgemeinen Lehren der Weltweisheit und Mathematik, allzuweit von den vorkommenden Begebenheiten in der Natur entfernt sind. Wenn ihre abgezogene Schlüsse auf einzele Fälle angewendet werden sollen; so muß öfters ein Schritt geschehen, bei welchem uns die Regeln der gemeinen Vernunftkunst verlassen. Wir müssen Sätze annehmen, von deren Richtigkeit wir nicht genug überzeugt sind; wir müssen Ursachen und Würkung mit einander verbinden, deren Verknüpfung eben nicht nothwendig scheinet; wir müssen Begebenheiten aus Begebenheiten vermuthen, die nicht völlig in einander gegründet sind; kurz, wir müssen uns auf

Wahr-

Wahrscheinlichkeiten stützen, die wenn sie nicht eine andere Art zu schließen, *) doch wenigstens andere Grundmaximen, eine andere Art von Fordersätzen vorauszusetzen scheinen.

Die Mathematiker, die die Grenzen ihrer Wissenschaft schneller erweitert, als die Weltweisen, haben in dem letzten Jahrhunderte auch in dem Felde des Wahrscheinlichen grosse Entdeckungen gemacht. In allen Arten von Glücksspielen, Wetten, Assekuranzen, Lotterien, in einigen Rechtshändeln, ja sogar in Ansehung der historischen Glaubwürdigkeit, haben sie die wahrscheinlichen Fälle gegen einander berechnet, und die Größe der Erwartung, oder den Grad der Wahrscheinlichkeit nach dieser Ausrechnung bestimmt. Man braucht nur die Namen Pascal, Fermatius, Huygens, Halley, Craig, Petty, Montmort, Moivre, Bernoulli und Euler zu kennen, um sich von ihren Entdeckungen den würdigsten Begrif zu machen.

Ein Weltweiser, der den Wunsch des Herrn von Leibnitz zu erfüllen, eine Vernunftkunst des Wahrscheinlichen erfinden wollte, müßte die Geschicklichkeit besitzen, von den besondern Regeln die uns diese grossen Mathematiker gegeben, das Allgemeine



*) Wolfii Logic. §. 588.

zu abstrahiren, und hernach eine größere Anzahl von besondern Regeln gleichsam á priori heraus zu bringen.

Ich traue mir weder mathematische Einsicht noch Erfindungskraft genug zu, dieses schwere Werk zu unternehmen; allein ich bin bei der Untersuchung der Gründe, darauf sich die Berechnungen dieser großen Geister stützen, auf einige Gedanken gerathen, die wenigstens zum fernern Nachdenken Anlaß geben können. Meine vornehmste Absicht ist auch dabei, denen die an den Vorzügen eines sistematischen Kopfes zweifeln, ein Exempel von der ungemeinen Fruchtbarkeit der Wolfischen Definition vorzulegen. Man wird in der Folge sehen, daß ich mich seiner Erklärung vom Wahrscheinlichen bedient, und mittelst dieser auf Folgen gekommen bin, darauf mich weder die Bernoullische, noch die s'Gravesandische Definition von der Wahrscheinlichkeit so natürlich geleitet haben würde.

Eine jede Wahrheit bestehet in einem Satze, in welchem von einem bestimmten Subjekte etwas bejahet oder verneinet wird. In beiden Fällen muß aus der Bestimmung des Subjekts begreiflich gemacht werden können, warum ihm dasjenige, was von ihm ausgesagt wird, zukomme, oder nicht

zu-

zukomme. Man nennet die Bestimmung des Subjekts, aus welchem das Prädikat folget, die Wahrheitsgründe *), weil sie den Grund enthalten, warum ein Satz wahr sey.

Sind uns nun alle diese Wahrheitsgründe bekannt, und wir begreiffen die Art und Weise, wie aus ihnen das Prädikat nothwendig erfolge; so sind wir von der Wahrheit überzeugt **), und unsere Uiberzeugung erlangt den Namen einer mathematischen Evidenz. Von dieser Art sind alle Sätze in der reinen Mathematik, und in der Logik selbst, so wie einige in der Methaphisik und in der theoretischen Sittenlehre.

Wenn uns aber nur einige von diesen Wahrheitsgründen gegeben sind, und wir schliessen daraus auf eine Folge, die durch dieselbe nicht völlig bestimmt ist, so gehöret der Satz zu den wahrscheinlichen Erkenntnissen ***), und wir sind von seiner Richtigkeit nicht völlig überzeugt.

Aus dem Verhältnisse der gegebenen Wahrheitsgründe zu denjenigen, die zur völligen



*) Wolfii Logic. §. 573.

**) das. §. 574.

***) das. §. 578.

ligen Gewißheit gehören, wird der Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmt, und man eignet einem Satze nur einen geringen Grad der Wahrscheinlichkeit zu, wenn die wenigsten Wahrheitsgründe bekannt sind. Ist die Hälfte derselben gegeben, so ist der Satz zweifelhaft. Wenn uns aber mehr Gründe gegeben sind, als zur Gewißheit fehlen; so pflegen wir schelchtweg zu sagen: der Satz sey wahrscheinlich. *)

Wir wollen diese Sätze durch ein Beispiel erläutern. Titius reiset mit drei andern Personen durch einen unsichern Wald, und man erfähret, dqß einer von ihnen das Leben verlohren hat. Sollen wir nun mit Gewißheit behaupten, daß Titius todt sey; so müssen uns noch folgende drei Wahrheitsgründe gegeben werden:

1. Kajus ist nicht ermordet:
2. Sempronius ist nicht ermordet:
3. Mävius ist nicht ermordet:

als-

*) Mit den Mathematikern zu reden, kann man die Wahrheit mit einem maximo, und die Wahrscheinlichkeit mit der veränderlichen Größe vergleichen. Man nehme aber dieses maximum ja für kein infinitum, weil sonst der Grad der Wahrscheinlichkeit = 0 seyn müßte. Aus den Exempeln wird dieses deutlicher erhellen.

alsdenn folget unwidersprechlich, Titius sey ermordet. So lange uns aber diese drei Wahrheitsgründe noch fehlen, und wir nicht mehr als den einzigen Grund, einer von den Reisenden sey ermordet, vor uns haben; so verhält sich der Grad der Wahrscheinlichkeit, daß Titius tod sey, zur Gewißheit, wie 1 : 1 + ; oder = 1 : 4, das heißt, die Quantität der Wahrscheinlichkeit $= \frac{1}{4}$, und also ist der Fall noch weniger als zweifelhaft.

Hätten aber zween von der Gesellschaft das Leben eingebüßt, so fehleten uns nur zween Wahrheitsgründe zur Gewißheit; folglich der Grad der Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit = 2 : 4 und also $= \frac{1}{2}$, daher der Satz zweifelhaft.

Sind drei umgekommen, so verhält sich die Wahrscheinlichkeit, daß Titius todt sey, zur Gewißheit = 3 : 4. In diesem Falle nun sagt man, es sey wahrscheinlich, daß Titius todt sey.

Auf diesen sehr leichten Schlüssen beruhet der bekannte Grundsatz der Mathematiker, den sie bei allen Ausrechnungen der Wahrscheinlichkeit zum Grunde legen. Dieser ist:

Wie sich die Anzahl der Fälle, in welchen ein gewisser Erfolg erhalten wird, zu der Anzahl aller möglichen Fälle verhält; so verhält sich die Wahrscheinlichkeit dieses Erfolgs zur Gewißheit.

Wenn man also fragt: wie groß ist die Hofnung eines Spielers, der den Einsatz a gewinnen soll, wenn er mit einem Würfel mehr als 4 Augen wirft? so ist die Antwort $=\frac{a}{3}$. Denn 6 verschiedene Würfe sind mit einem Würfel möglich, und in zween, nämlich wenn 5 oder 6 Augen fallen, wird gewonnen; daher die Hofnung zur Gewißheit 2 a : 6 oder $=\frac{a}{3}$. Die Hofnung des Gegenspielers ist aus eben diesem Grunde $=\frac{2a}{3}$ Daher auch der Einsatz nach diesem Verhältnisse einzurichten ist.

In Act. Erudit. 1709. P. 465 glaubet jemand in diesem Schluße eine logische Unrichtigkeit zu bemerken. „Die Mathematiker, „heißt es, setzen zum voraus, daß alle 6 „Würfe gleich möglich seyn sollen, welches „aber in der Natur niemals ist; denn da ist „allzeit ein einziger Erfolg mit Gewißheit „bestimmt, und alle übrige sind wenigstens „hipothetisch unmöglich. Wolf selbst in seiner lateinischen Logik (§. 578 Not.) scheinet

net diesen Einwurf wider die Voraussetzung der Mathematiker gültig machen zu wollen, oder wenigstens die Schwierigkeit nicht genug zu heben. Ich begreife nicht, wie diese hipothetische Bestimmung in der Natur mit dem angeführten Grundsatz der Mathematiker streiten sollte; ja ich getraue mir zu behaupten, daß eben diese hipothetische Unmöglichkeit aller übrigen Würfe, der Grund sey, darauf die Berechnung des wahrscheinlichen Falles ruhe.

Die Frage war: „Wie groß ist die Hof„nung desjenigen, der den Einsatz gewin„nen soll, wenn er mehr als 4 Augen „wirft?" Das heißt: wie verhält sich die Anzahl der Wahrheitsgründe, daß Titius itzt mit einem Würfel 5 oder 6 Augen werfen werde, zur Gewißheit?

Sollen wir dieses mit Gewißheit behaupten können; so müssen wir überzeugt seyn, es sey hipothetisch unmöglich, daß Titius jetzt mit einem Würfel 1, 2, 3 oder 4 Augen werfen werde. Diese vier Wahrheitsgründe fehlen uns, und sie sind die Hofnung des Gegenspielers Sempronius. Eben diesem Sempronius fehlet zur Gewißheit, daß er gewinnen werde, die Uiberzeugung, es sey hipothetisch unmöglich, daß Titius mit einem Würfel 5 oder 6 Augen werfen

wer-

werde. Diese zween Wahrheitsgründe fehlen ihm, und sie sind die Hofnung des Titius; folglich die Hofnung des Titius zu der Hofnung des Sempronius $= 2 : 4$ oder $1 : 2$. Daher die Hofnung des Titius $= \frac{1}{3}$ und des Sempronius $= \frac{2}{3}$ —

In allen Exempeln, von welchen wir bisher geredet, war nur eine einfache Wahrscheinlichkeit zu berechnen. Unser Urtheil gründete sich auf folgenden allgemeinen Vernunftschluß:

Die Wahrscheinlichkeit eines gegebenen Erfolgs stehet in eben dem Verhältnisse zur Gewißheit, wie die Anzahl der gegebenen Wahrheitsgründe, zu allen zusammen genommen.

Nun sind in diesem vorkommenden Falle die Anzahl aller Wahrheitsgründe $= a$, der gegebenen $= b$.

Daher die Wahrscheinlichkeit $= b : a$.

Der Untersatz war in unsern angeführten Exempeln mathematisch gewiß. Denn so wohl a als b sind mit Gewißheit bestimmt, und keinem Zweifel mehr unterworfen. Allein der Obersatz bestimmt nicht die Gewißheit,

heit, sondern nur die Wahrscheinlichkeit des gegebenen Erfolgs; daher auch die Folge im Schlußsatze eine einfache Wahrscheinlichkeit enthalten muß.

Wenn aber der Untersatz selbst, oder das Verhältniß der Fälle, in welchen gewonnen wird, zu allen möglichen unbekannt, und durch eine wahrscheinliche Berechnung erst zu finden wäre; so würde der Schlußsatz eine zusammengesetzte Wahrscheinlichkeit erlangen. Ein Beispiel hiervon gibt s'Gravesand, in seiner Einleitung in die Weltweisheit:

„Wir wollen setzen, sagt er, es greife „jemand in einen Topf, in welchem sich „schwarze und weiße Kugeln befinden, und „wir sollen sagen, wie wahrscheinlich es sey, „daß die erste, die er heraus ziehet, schwarz, „oder daß sie weiß seyn wird.

„Die Wahrscheinlichkeit verhält sich zur „Gewisheit, wie die Zahl der schwarzen „Kugeln, zu der ganzen Zahl derselben; al„lein diese Zahlen sind uns beide unbe„kannt.

„Wir können aber, ohne uns um die „Zahlen selbst zu bekümmern, das Verhält„niß der einen gegen die andere, welche wir „suchen, entdecken, wenn vorher öfters ei„ne oder etliche von diesen Kugeln heraus„genommen worden sind. Denn die An-

„zahl

„zahl aller Kugeln, welche dergestalt aus „dem Topfe genommen, verhält sich zu der „Zahl der schwarzen, die sich unter densel„ben befanden, wie die Gewißheit zu der „gesuchten Wahrscheinlichkeit. In der That „setzet s'Gravesand hinzu, ist diese Art, die „Wahrscheinlichkeit zu berechnen, einigen „kleinern Fehlern unterworfen. Wenn aber „die Anzahl der Kugeln, die aus dem To„pfe gezogen worden, etwas groß ist, so „sind die Fehler in der Anwendung in kei„ne Betrachtung zu ziehen." So weit der angeführte Schriftsteller. Die Richtigkeit dieses Verfahrens läßt sich durch folgende Gründe darthun.

So wie es wahrscheinlich ist, daß sich dasjenige zutragen wird, wozu die wenigsten Wahrheitsgründe fehlen; eben so wahrscheinlich ist es, daß sich dasjenige zugetragen hat, wozu uns die meisten Wahrheitsgründe gegeben sind. Wenn man also eine gewisse Anzahl Kugeln herausgezogen hat; so ist zu vermuthen, daß alles nach dem Verhältnisse der Wahrscheinlichkeit erfolgt, und dasjenige nicht ausgeblieben sey, wofür man die meisten Wahrheitsgründe hatte. Es ist also wahrscheinlich, daß sich die Anzahl der schwarzen, die sich unter den herauskommenden befinden, zu der Anzahl der

weißen verhalte, wie die Wahrscheinlichkeit, daß lauter schwarze, zur Wahrscheinlichkeit, daß lauter weiße Kugeln herauskommen werden (so wie man nämlich vor dem Herausziehen hätte vermuthen müssen), oder wie aus angefügter Rechnung zu sehen ist *), wie die Anzahl aller schwarzen in dem Topfe sind, zu der Anzahl aller weißen, die sich darinn befinden. Je größer die Zahl der herausgenommenen Kugeln ist, desto wahrscheinlicher ist es, daß das angegebene Verhältniß richtig sey. Denn je mehr Kugeln herausgenommen sind; desto öfter muß der Erfolg wider die Wahrscheinlichkeit gewesen seyn, wenn die Abweichung in dem Verhältnisse einen merklichen Unterschied ausmachen sollte. Wir können also folgenden Vernunftschluß machen:

Wie

*) Herausgenommene schwarze Kugel = a
weiße = b
schwarze im Topfe y
weiße = x
Wahrscheinlichkeit, daß a + b lauter weisse Kugeln seyn werden = a x + b x. Daß a + b lauter schwarze seyn werden = a y + b y. Daher a b = a y + b y : a x + b x und a : b = y : x.

Wie die Anzahl der schwarzen Kugeln im Topfe, zu der Anzahl aller Kugeln darinn *); so die Wahrscheinlichkeit, daß jetzt eine schwarze heraus kommen wird, zur Gewißheit.

Nun verhält sich wahrscheinlicherweise die Zahl der schwarzen im Topfe, zu allen zusammen genommen, wie die Zahl der herausgenommenen schwarzen, zu der Anzahl aller Kugeln, die herausgekommen sind **):

Daher die Wahrscheinlichkeit, daß jetzt eine schwarze Kugel heraus kommen werde, zur Gewißheit, wie die Zahl der herausgekommenen schwarzen Kugeln, zu der Zahl aller Kugeln, die herausgenommen worden.

Wodurch also der Satz des s'Gravesand bestätigt wird.

Da aber in diesem Schlusse beide Vordersätze keine völlige Gewißheit aussagen, sondern sich nur auf Wahrscheinlichkeiten stützen; so ist klar, daß in dem Schlußsatze eine gedoppelte Wahrscheinlichkeit liegen muß. S'Gravesand, der von den zusammengesetzten Wahrscheinlichkeiten besonders handelt, hät-

*) $= x + y : y$.

**) $x + y = a + b : a$.

hätte diese Art füglich mit darunter rechnen können. Weil aber die Wahrscheinlichkeit des Untersatzes sehr schwer zu berechnen ist: so hat er lieber auf die Fehler in der Anwendung nicht sehen wollen, die nicht anders als sehr klein seyn können, wenn die Zahl der herausgenommenen Kugeln etwas groß ist.

Diese Art von Wahrscheinlichkeit, da wir das Verhältniß der Fälle selbst, erst durch einen wahrscheinlichen Schluß suchen müssen, nennet Rüdiger *) die medicinische Wahrscheinlichkeit, weil man in der Heilungskunst aus dem Verhältnisse derer, die an einer gegebenen Krankheit gestorben, oder durch ein gewisses Arzneimittel genesen sind, zu der Zahl derjenigen, bei welchen dieses nicht erfolgt ist, auf die Wahrscheinlichkeit in einzelnen vorkommenden Fällen schließt; wiewohl man sich hier eigentlich auf die wahrscheinliche Verknüpfung zwischen Würkung und Ursache stützen muß, von welcher ich bald ein mehreres sagen werde.

Aus

*) de sensu veri & falsi.

Aus gewissen Beobachtungen, die zu London und Paris einige Jahrhunderte hindurch angestellet worden, hat man die Anzahl festgesetzt, wie viel von 100 Kindern in den ersten 6 Jahren, von 6 bis 16, von 16 bis 26 u. s. w. zu sterben pflegen. Wenn nun in einem vorkommenden Falle zu berechnen ist, wie wahrscheinlich es sey, daß Mävius, der von einem gegebnen Alter ist, und eine gewisse Zeit abwesend gewesen, noch jetzt beim Leben sey; so lehret Bernoulli *), wie dieses durch eine leichte Anwendung obiger allgemeinen Regeln zu berechnen ist.

Oefters ist die Wahrscheinlichkeit auch der Weg, dadurch man zur untrüglichen Gewißheit gelangt. Wenn wir alle Wahrheitsgründe, die in einem Subjekte liegen, nicht auf einmal übersehen können; so nimmt man vorerst einige von diesen Wahrheitsgründen an, um zu sehen, was aus ihnen erfolgen würde, wenn sie allein das Wesen des Subjekts würklich erschöpfeten. Den Erfolg, den man solchergestalt herausgebracht, nennet man eine Hipothese. Alsdenn unter-

su-

*) Specim. artis conjectandi ad quæstiones juris adplicatæ. V. Act. Erudit. T. IV, Suppl. p. 159.

suchet man, ob auch alle übrige Wahrheitsgründe mit dieser angenommenen Hipothese übereinstimmen. Ist dieses; so gelanget der Satz, der Anfangs nur eine Wahrscheinlichkeit hatte, zu einer völligen Gewißheit. Man wird außer der Algebra selten Exempel finden, daß die Wahrheit anders als vermittelst der Hipothesen gefunden worden sey. Ich nehme das Principium reductionis aus, als durch welches man öfters, ohne alle wahrscheinliche Voraussetzung gewisse Wahrheiten gleichsam mit der Demonstration zugleich erfinden kann.

Alle unsere Urtheile, die sich auf die Erfahrung, auf die Analogie und auf die Induktion stützen, sind von dem sinnreichen Skeptiker David Hume in seinen philosophischen Versuchen angefochten worden. Die deutsche Uibersetzung dieses Werks ist in aller Händen, und wir wollen aus dem vierten Versuche, den er Skeptische Zweifel in Ansehung der Würkung des Verstandes betitelt, die vornehmsten Einwürfe anführen, die noch am meisten den Anschein haben, als wenn sie die phisische Gewißheit aufheben könnten.

„Wo wir gleiche in die Sinne fal„lende Eingenschaften sehen, saget Hu„me, da erwarten wir auch gleiche geheime „Kräfte, und machen unsere Rechnung auf „gleiche Würkung. Wenn ein Körper von „gleicher Farbe und Beschaffenheit mit dem „Brodte, welches wir vorher gegessen haben, „uns angeboten wird; so tragen wir kein „Bedenken den Versuch zu wiederholen, und „erwarteten gleiche Nahrung und Stärkung „mit Gewißheit. Nun ist dieses ein Ver„fahren der Seele, davon ich gern den Grund „einsehen möchte. Man gestehet durchge„hends, daß keine Verknüpfung zwischen den „sinnlichen Eigenschaften und den geheimen „Kräften bekannt sey. Unsre Vernunft kann „also den Schluß a priori nicht gemacht ha„ben. Und was die Erfahrung betrift, so „begreif ich eben nicht, wie sie auf künftige „Zeiten und andere Gegenstände ausgedehnt „werden könne, von welchen wir noch kei„ne Erfahrung haben.“ (Man siehet leicht, daß hier auf den bekannten logischen Satz gezielt wird, daß wir niemals etwas Allgemeines wahrnehmen können; denn alle unsre Erfahrungen sind von einzelnen Dingen, die sowohl der Zeit als dem Raume und andern Nebenumständen nach bestimmt sind.) Hume fähret fort;

„Die

„ Die Summe und der Inbegrif aller
„ unserer Experimentalschlüsse ist dieses:
„ Von Ursachen, die gleichartig scheinen,
„ erwarten wir gleichartige Würkungen.
„ Wenn dieser Schluß durch die Vernunft
„ gemacht würde; warum ist er nicht gleich
„ im Anfange und auf ein einziges Beispiel
„ eben so vollkommen, als nach einer noch
„ so langen Erfahrung? — — Worin ist
„ das Verfahren unsrer Vernunft, wenn
„ sie aus einem einzigen Beispiele einen
„ Schluß machet, so unterschieden, von
„ demjenigen, wenn sie eben denselben
„ Schluß aus hundert Beispielen folgert,
„ welche von diesem einzelnen Exempel kei-
„ nesweges unterschieden sind.“

In den vortreflichen Anmerkungen, die ein Weltweiser der deutschen Uibersetzung beigefügt hat, wird diesen blendenden Einwürfen zwar gründlich genug begegnet; allein wir wollen uns bemühen, aus den obigen festgesetzten Gründen der Wahrscheinlichkeit die Schlüsse aus der Analogie, Erfahrung u. s. w. etwas deutlicher zu machen. — S'Gravesand beweiset in seiner Einleitung in die Weltweisheit die Zuverläßigkeit dieser Schlüsse aus dem Willen

Gottes, weil das allvorkommenste Wesen beständig nach allgemeinen Gesetzen handeln müsse. Allein ich trage Bedenken, den Grund unserer Experimentalschlüsse auf den Willen Gottes zu legen. Man läßt den Atheisten allzuviel Ausflüchte, wenn man ihnen gleichsam aufdringt, daß sie alle Schlüsse läugnen können, welche auf der Analogie beruhen. Soll man auf alle die Beweise für die Existenz Gottes Verzicht thun müssen, in welchen nur ein einziger Vordersatz aus der Analogie hergeleitet wird? Wir wollen versuchen, ob wir den Knoten nicht auf eine vortheilhaftere Art auflösen können.

Wenn wir ein einzigesmal erfahren, daß zwo Begebenheiten A und B sich zu gleicher Zeit zutragen, oder unmittelbar auf einander folgen; so muß entweder die Begebenheit B in der Begebenheit A gegründet seyn, oder A und B sind einer dritten nahen oder entfernten Ursache C untergeordnet, oder endlich A und B sind Würkungen ganz verschiedener Ursachen, deren Existenz gar nicht von einander abhängt.

In den ersten beiden Fällen kann ein Grund angegeben werden, warum A und B sich zu gleicher Zeit oder unmittelbar auf einander zutragen: in dem dritten Falle hingegen ist es in den Eigenschaften von A und B gar nicht gegründet, daß sie sich zusammenfügen sollen, und es ist als ein bloßer Zufall anzusehen, daß die beiden Ursachen, welche die Begebenheiten A und B hervorbringen, zu einerlei Zeit zusammen gestossen sind.

Je öfter man hingegen eben dieselben Begebenheiten zu gleicher Zeit wiederkommen siehet, desto unwahrscheinlicher wird der angenommene dritte Fall, daß nämlich diese beiden Begebenheiten gar nicht in einander gegründet seyn sollten. Denn die Wahrscheinlichkeit, daß sich A und B durch einen bloßen Glücksfall zusammenfügen sollten, verhält sich zur Gewißheit, wie 1 zu der Zahl der beobachteten Fälle + 1. *)



*) In der ersten Beobachtung war die Wahrscheinlichkeit $= \frac{1}{2}$
in der zweiten $= \frac{1}{3}$
in der dritten $= \frac{1}{4}$
in der vierten $= \frac{1}{1}$
$\overline{\phantom{xx}n+1}$

Je mehrmal man aber die Beobachtungen wiederholet hat, desto wahrscheinlicher wird es, daß es kein Zufall gewesen; sondern daß diese beiden Begebenheiten entweder in einander gegründet, oder einer dritten gemeinschaftlichen Ursache untergeordnet sind. In beiden Fällen kann man also mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß sich A nie ohne B, und wiederum B nie ohne A zutragen werde.

Wir wollen ein Exempel geben. Gesetzt es empfände jemand einen Schwindel, so oft er Kaffee trinket; so wird er mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, dieses Getränke sey die Ursache des empfundenen Schwindels gewesen. Jedoch zum erstenmale, da ihm dieses widerfahren ist, wird er nichts weniger als diesen wahrscheinlichen Schluß machen können. Es hätte eben sowohl eine ganz verschiedene Ursache seyn können, daraus dieser Schwindel entstanden, die durch einen bloßen Zufall ihre Würkung alsdenn geäußert, da er eben Kaffee getrunken hatte. Je öfter er es aber versucht, desto wahrscheinlicher wird die Vermuthung, daß es kein bloßer Zufall gewesen, und der Grad der Wahrscheinlichkeit

ist zur Gewißheit $= n : n + 1$ (wenn man durch n die Anzahl der angestellten Beobachtungen andeutet) und mit diesem Grade der Wahrscheinlichkeit befürchtet er, niemals Kaffee trinken zu können, ohne den Schwindel zu bekommen. Wir wollen die Anwendung hievon auf die bekanntesten Experimentalschlüsse machen. So oft wir Licht anzünden gesehen; so oft sind die Gegenstände um uns sichtbar geworden. Hätte es sich nur zufälliger Weise zugetragen, daß die Körper sichtbar geworden, ohne daß diese Erscheinung irgend mittelbar oder unmittelbar mit dem Anzünden des Lichts verknüpft gewesen wäre; so wäre die Begegnung dieser beiden Erscheinungen als ein bloßer Glücksfall zu berechnen, dessen Wahrscheinlichkeit sich zur Gewißheit verhielte, wie 1 zu der Menge der beobachteten Fälle $+ 1$; folglich die Wahrscheinlichkeit des Gegentheils, wie die Menge der beobachteten Fälle zur Gewißheit $= n : n + 1$.

Man hat gesehen, so oft einem Körper nicht widerstanden worden ist, so ist er niedergesunken, und man schloß mit einer Wahrscheinlichkeit, die sich zur Gewißheit verhält, wie $n : n + 2$, daß die Schwere

allen Körpern gemein sey. Ob aber die Schwere unmittelbar in dem Wesen des Körpers gegründet ist, oder ob es eine Materie giebt, die die Körper schwer macht, kann durch die Erfahrung nicht ausgemacht werden, und die Meinungen der Weltweisen sind auch hierüber noch getheilt.

Ein gleiches Bewandniß hat es mit dem Beispiele, das David Hume anführet. Die sinnlichen Eigenschaften des Brodes sind entweder mit seinen Nahrungskräften unmittelbar verknüpft, oder sie sind beide in dem innern Wesen des Brods, als in einer gemeinschaftlichen Ursache gegründet, oder endlich war es ein bloßer Zufall, daß sich diese äußere Beschaffenheiten mit ihren Nahrungskräften zusammengetroffen haben. Die Wahrscheinlichkeit des letzten Falls verhält sich zur Gewißheit, wie $1 : n+1$; daher die Wahrscheinlichkeit des entgegengesetzten Falles zur Gewißheit $= n : n+1$. Je öfter wir also die Erfahrung angestellet, desto näher kömmt unsere Erwartung zur Gewißheit, und wenn n unendlich wäre, so wären wir vollkommen überzeugt.

Ich sage, wir werden nur alsdenn vollkommen überzeugt, wenn n unendlich wird. Dieses erfordert noch einige Erläuterung; denn da wir gesehen, daß die Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit allezeit ein bestimmtes Verhältniß habe; so sollte man glauben, die Wahrscheinlichkeit müßte durch eine endliche Anzahl von Würfen zur Gewißheit anwachsen können. Allein dieses wäre, wenn jeder hinzukommende Wurf gleich viel zur Gewißheit beitrüge, welches aber nicht geschiehet; sondern der Beitrag zur Gewißheit nimmt nach einem bestimmten Verhältnisse beständig ab, und daher kann eine unendliche Reihe von solchen Beiträgen erfordert werden, ehe dadurch die endliche Quantität der Gewißheit erhalten wird. Ein Beispiel wird dieses deutlich machen. Gesetzt, Titius soll einen Einsatz gewinnen, wenn er mit einem Würfel 4, 5 oder 6 Augen trift; so ist seine Hofnung so groß, als die Hofnung des Gegenspielers, und beide $= \frac{1}{2}$. Man erlaube ihm zwei Würfe; so entziehet der zweite Wurf dem Gegenspieler die Hälfte seiner Hofnung; denn da der zweite Wurf nur statt findet, wenn im ersten gefehlt wird; so kann er dem Titius nicht mehr bringen, als die Hälfte der ihm fehlenden

lenden Hofnung, in unserm Falle $= \frac{1}{4}$. Daher ist seine Hofnung $= \frac{3}{4}$, und des Gegenspielers $= \frac{1}{4}$. Man siehet hieraus, daß der Beitrag des zweiten Wurfs zur Gewißheit so groß nicht ist, als der Beitrag des ersten. Der dritte Wurf würde aus eben der Ursache dem Titius nur $\frac{1}{8}$, der vierte $\frac{1}{16}$ u. s. w. bringen. Die Reihe der Beiträge zur Gewißheit ist also $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16}$ u. s. w. Diese muß unendlich seyn, wenn sie $= 1$ werden soll; daher wird eine unendliche Menge von Würfen erfordert, ehe die Hofnung des Titius der Gewißheit gleichkommen kann. Erlaubt man dem Titius mit mehr als einem Würfel zugleich zu spielen; so findet eine andere Berechnung statt, da gleichfalls eine abnehmende Reihe von Brüchen herauskömmt, die unendlich werden muß, ehe sie dem Gegentheile alle Hofnung benimmt. Uiberhaupt, da wir gesehen, daß die Wahrscheinlichkeit $= \frac{n}{n+1}$, diese Formel aber nicht anders $= 1$ seyn kann, als wenn n unendlich groß ist; so kann auch die Wahrscheinlichkeit durch die Menge der Würfe nicht anders zur Gewißheit werden, als wenn die Anzahl derselben unendlich ist. Dieses hindert aber nicht, daß die Wahrschein-

scheinlichkeit nicht in jedem besondern Falle ein bestimmtes Verhältniß zur Gewißheit haben sollte.

Unsere Experimentalschlüsse haben also einen sichern Grund, darauf sie sich stützen. Wir kommen durch öfters wiederholte Erfahrungen, und durch das glaubwürdige Zeugniß anderer, die eben diese Erfahrungen angestellt haben, der mathematischen Evidenz immer näher; ob es gleich ausgemacht ist, daß wir sie selbst niemals vermittelst der Erfahrung erreichen können.

Man hat gesehen, daß unendlich wiederholte Erfahrungen nur beweisen können, daß zwo Begebenheiten nicht zufälligerweise zu gleicher Zeit werden eingetroffen seyn. Hingegen bleibt es immer noch zweifelhaft, 1) ob diese beiden Begebenheiten in einander gegründet, oder ob sie einer dritten 2) nahen oder 3) entfernten Ursache untergeordnet sind. Daher kann niemals durch die Erfahrung ausgemacht werden, welches von denen dreien Sistemen, dadurch die Würkung einer Substanz in die andere erklärt wer-

werden kann, der Wahrheit gemäß sey; nämlich,

1) Ob die Veränderung in der Substanz B zureichend und unmittelbar in der Veränderung einer andern endlichen Substanz A gegründet sey, welches die allgemeinen Influxisten behaupten; Systema influxus physici universalis.

2) Ob die Veränderung der Substanz B, sowohl als die Veränderung in der Substanz A, unmittelbar in dem höchsten Wesen untergeordnet sey? Dieses nehmen die Kartesianer mit den allgemeinen Occasionalisten an. (Systema causarum occasionalium universalium.)

Oder endlich 3) ob sie durch zwo harmonierende Reihen von Veränderungen dem höchsten Wesen mittelbar untergeordnet seyen, welches Baumgarten das Sistem der allgemeinen Harmonie nennet. (Systema harmoniæ præstabilitæ universalis.)

Aus eben diesen Grundsätzen folgt eine andere Wahrheit.

Wenn viele Erscheinungen a, b, c, u. s. w. sowohl aus einer einzigen Ursache d, als aus vielen besondern Ursachen e, f, g, u. s. w. erklärt werden können; so ist die Wahrscheinlichkeit, daß sie alle nicht mehr als eine einzige Ursache haben, zur Gewißheit, wie die Menge der Erscheinungen + 1. das heißt $= n : n + 1$.

Denn da diese Erscheinungen a, b, c, u. s. w. dergestalt übereinstimmen, daß sie alle aus einer einzigen Ursache d erkläret werden können; so wäre diese Uibereinstimmung als ein bloßer Zufall anzusehen, wenn eine jede Erscheinung würklich ihre besondere Ursachen haben sollte. Die Wahrscheinlichkeit eines solchen Zufalls ist $= \frac{1}{n+1}$; daher die Wahrscheinlichkeit des entgegengesetzten Falles $= \frac{n}{n+1}$.

Exem-

Exempel hiervon kommen in dem gemeinen Leben so häufig vor, daß ich mich der Kürze halber mit einigen sehr bekannten begnüge.

In einer gewissen Sammlung medicinischer Beobachtungen wird erzählt, daß einst eine ganze Familie des Nachts von Schlaflosigkeit, Ermattung, Blödigkeit des Gesichts und einer Art von Wahnwitz überfallen worden. Der Arzt fiel auf die Vermuthung, daß in dem Salat, von welchem sie alle den Abend vorher gegessen hatten, ein schädliches Kraut gewesen seyn müsse, und er fand, daß er sich nicht betrogen hatte. — Es war hier nicht unmöglich, daß bei einer jeden Person von dieser Familie eine besondere Begebenheit die Ursache von ihrer Krankheit gewesen sey. Da sich aber diese viele Erscheinungen auch aus einer einzigen Ursache erklären ließen; so vermuthete der Medikus mit Recht das letztere, und die Wahrscheinlichkeit seiner Vermuthung verhielt sich zur Gewißheit, wie die Anzahl der erkrankten Personen zu eben der Anzahl + 1, wie $n : n + 1$.

Das kopernikanische Weltgebäude wird itzt durchgehends für wahrscheinlicher erkannt, als das alte ptolomäische, ob es gleich den Alten nicht an Excentricitäten und Epiciklen gefehlt haben dürfte, alle nachher beobachtete Erscheinungen zu erklären. Allein nach dem neuern Weltgebäude erkläret man alles durch einfache Voraussetzungen, und folglich aus wenigen Ursachen; da die Alten für eine jede besondere Erscheinung auf eine neue Hipothese bedacht seyn mußten. Man kann also gewissermassen den Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmen, den das neue Weltgebäude vor dem uralten voraus hat.

Wenn es dem moralischen Charakter eines Menschen nicht widerspricht, daß wir verschiedenen Handlungen, die er vornimmt, eine einzige, oder auch viele besondere Absicht zuschreiben können; so ist immer jenes das Wahrscheinlichste, und der Grad der Wahrscheinlichkeit verhält sich zur Gewißheit, wie die Menge der Handlungen, die sich aus einer Absicht bestimmen lassen, zu eben der Menge + 1. Dieses ist der Grund, nach welchem wir im gemeinen Leben die Absichten unsers Nächsten beurtheilen.

Da sich nun solchergestalt alle moralische und phisische Gewißheiten unabhängig von den Eigenschaften Gottes erörtern lassen; so können sie selbst von den Atheisten nicht verworfen werden, und er muß die Gründe annehmen, die daraus gefolgert werden, die Existenz Gottes zu beweisen.

Wir haben bisher immer von einer wahrscheinlichen Erkenntniß geredet, die nur in Ansehung unsers eingeschränkten Verstandes Statt findet. In der Sache selbst haben wir mit Bernoulli s'Gravesand, Wolf und andern eine determinirte Wahrheit voraus gesetzt. Ein unendlicher Verstand also, dem keine Wahrheitsgründe verborgen seyn können, wird von allen möglichen Dingen die allergewisseste Erkenntniß haben, und in Ansehung seiner findet keine Wahrscheinlichkeit Statt.

Es ist aber nicht zu läugnen, daß es nach der Meinung einiger Weltweisen auch Fälle geben müsse, in welchen man dem allervollkommensten Wesen selbst nichts als eine wahrscheinliche Erkenntniß zuschreiben könnte, ohne ihm von seinen Vollkommenhei-

heiten etwas zu entziehen. Wenn es nämlich eine Art von Wahrheit gäbe, deren Natur und wesentliche Bestimmungen keine völlige Gewißheit zulassen, dergestalt, daß eine vollkommene Gewißheit in Ansehung ihrer einen Widerspruch enthielte; so würde man dem höchsten Wesen diese schlechterdings unmögliche Kenntniß, seiner Allwissenheit unbeschadet, absprechen können; so wie man ihm, seiner Allmacht unbeschadet, die Gewalt unmögliche Dinge möglich zu machen abspricht. Diejenige Weltweisen, die nirgend anders, als in einer völlig unbestimmten Wahl, in einer indifferentia æquilibrii, wie man sie in Schulen nennet, eine wahre Freiheit zu finden glauben, diese Weltweisen, sage ich, behaupten, daß die freie Handlungen, ohne die Natur der Freiheit aufzuheben, nicht vorher bestimmt werden können. Daher sie auch kein Bedenken tragen müssen, dem allerhöchsten die untrügliche Präscienz in Ansehung unsrer freien Handlungen, und alles dessen, was von ihnen abhängt, abzusprechen.

Indessen läugnen diese Weltweisen doch nicht, daß die Bewegungsgründe einen Ein-

fluß in unsern Willen haben; denn sie müßten sich wider ihre eigene Erfahrung auflehnen, wenn sie dieses in Zweifel ziehen wollten. Nur dringen sie darauf, man soll den Bewegungsgründen keine völlige Determination unsrer freien Handlungen zuschreiben, weil sie sonst unsere Freiheit aufheben würden. Man kann also, nach der Meinung dieser Weltweisen, sagen, die Bewegungsgründe enthalten zwar einigen Grund, aber nicht einen zureichenden Grund, warum sich unser Wille vielmehr so als anders bestimme.

Es ist itzt die Gelegenheit nicht alle Gründe, die man von jeher für und wider diese Meinung vorgebracht, zu prüfen, und ich will mich für diesesmal mit einer einzigen Anmerkung begnügen, auf welche mich die obigen Gedanken von der Wahrscheinlichkeit gebracht haben.

Wenn diese Weltweisen die gewisse Präscienz solcher Dinge, die von der Freiheit abhangen, für schlechterdings unmöglich halten; so behaupte ich, kann dem Allerhöchsten in

Ansehung unserer zukünftigen Handlungen nicht einmal eine wahrscheinliche Erkenntniß zukommen.

Denn hätte Gott eine wahrscheinliche Präscierz unserer künftigen freien Handlungen; so müßte der Grad dieser Wahrscheinlichkeit bestimmt seyn, weil eine Quantität ohne einen bestimmten Grad nirgend vorhanden seyn kann, wenn sie, wie in unserm Falle endlich seyn soll.

Soll nun der Grad der göttlichen Wahrscheinlichkeit bestimmt seyn; so muß das Verhältniß der ihm bekannten Wahrheitsgründe zur Gewißheit gegeben seyn: weil, wie wir oben gesehen, der Grad der Wahrscheinlichkeit aus diesem Verhältnisse zu schätzen ist.

Woher nimmt aber Gott diese Wahrheitsgründe? Nothwendig aus den Umständen, in welchen sich das freiwillig handelnde Wesen befindet, und aus den Bewegungsgründen und Triebfedern, die seine Wahl bestimmen,

men. Denn das Zukünftige wird selbst durch die freien Handlungen bestimmt; also müssen die Wahrheitsgründe entweder im Gegenwärtigen, oder im Vergangenen anzutreffen seyn. Von dem Gegenwärtigen und Vergangenen aber stehet nichts mit der Wahl freiwilliger Wesen in Verbindung, als die Umstände, darinn sie sich befinden, und die Bewegungsgründe und Triebfedern, die aus diesen Umständen entstehen.

Nun reichen die Umstände, darinn sich das freie Wesen befindet, und alle daraus hergenommene Bewegungsgründe und Triebfedern, nach der Meinung dieser Weltweisen nicht zu, eine Gewißheit auszumachen, welche Wahl das freie Wesen treffen werde. Aus dem Verhältnisse der positiven Bewegungsgründe zu den positiven und negativen zusammen genommen, kann also der Grad der Wahrscheinlichkeit nicht bestimmt werden. Hingegen sollen diese Bewegungsgründe doch einigen Grund enthalten, warum sich das freie Wesen vielmehr so als anders bestimmen wird. Je mehr positive oder je mehr negative Bewegungsgründe also auf unsern Willen würken werden, desto größer ist die

Wahr-

Wahrscheinlichkeit, daß wir etwas thun oder lassen werden. Wenn es demnach möglich wäre, daß unendlich viele Bewegungsgründe zum Besten einer Handlung auf unsern Willen würken könnten; so würden sie einen unendlich großen Grad der Wahrscheinlichkeit oder eine Gewißheit ausmachen: weil nach der Meinung dieser Weltweisen das Maximum in Ansehung unsrer freien Handlungen nirgend anders als in dem Infinito zu suchen ist. Da nun in einem jeden besondern Falle nur eine endliche Zahl von Bewegungsgründen auf uns würket; so verhält sich die Wahrscheinlichkeit der göttlichen Präscienz in einem jeden besondern Falle zur Gewißheit, wie die endliche Macht der Bewegungsgründe, die unsere Wahl veranlassen, zu einer unendlichen Anzahl derselben, oder der Grad der göttlichen Präscienz $=0$.

Man verwechsle diesen Fall nicht mit dem vorhin erwähnten, da die Anzahl der Würfe gleichfalls unendlich seyn mußte, ehe sie eine Gewißheit ausmachen konnte. In jenem Falle hatte die Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit doch immer das Verhältniß einer

endlichen Größe zu einer endlichen. Die Wahrscheinlichkeit für und wider eine Sache zusammen genommen, war allda allzeit der Gewißheit gleich, und diese eine endliche Größe. Die Hofnungen zweer Spieler zusammen genommen, sind dem Einsatze gleich, so wie $\frac{n}{n+1} + \frac{1}{n+1} = 1$. Daß allda eine unendliche Menge von Fällen erfordert wurde, eine Gewißheit auszumachen, war nur alsdenn nothwendig, wenn nicht alle Fälle gleich viel zur Gewißheit beitragen, sondern in einem beständigen Verhältnisse abnehmen. In unserm Falle aber, und nach der Voraussetzung dieser Weltweisen, ist die Gewißheit gar mit keiner endlichen Größe zu vergleichen, denn wenn man gleich die positiven und negativen Bewegungsgründe zusammen nimmt; so machen sie dennoch keine Gewißheit aus. Die Gewißheit ist also in Vergleichung gegen die Wahrscheinlichkeit, schlechterdings eine unendliche Größe, gegen welche die endliche Größe der Wahrscheinlichkeit verschwindet.

Will man also dem Allerhöchsten nicht so gar alle wahrscheinliche Vorhersehung unserer

rer freien Entschließungen absprechen; so muß man den freien Handlungen eine vorher bestimmte Gewißheit einräumen, aus welcher sie erkannt, und vorher gewußt werden können.

Doch wozu erhebe ich mich zu den göttlichen Eigenschaften? Die gemeine tägliche Erfahrung giebt uns Gründe an die Hand, aus welchen dieser Satz unumstößlich dargethan werden kann. Wenn es wahr ist, daß man aus dem Charakter und aus der bekannten Denkungsart eines Menschen auf sein Thun und Lassen einen wahrscheinlichen Schluß machen kann; so müssen alle freiwillige Entschließungen eine voraus bestimmte Gewißheit haben; denn was objektive keine determinirte Gewißheit hat, das kann auf keinerlei Weise erkannt werden. Konnte Cassius z. B. nicht moralisch versichert seyn, sein mitverschworner Brutus würde ihn nicht verrathen? Ohnstreitig; denn wer würde von einem Brutus eine Niederträchtigkeit befürchten? Wir wollen setzen, Cassius wäre im Stande gewesen, alle Umstände deutlich auseinander zu setzen, die den Brutus bewegen, die Verschwörung geheim

zu halten, so wie diejenigen, die ihn etwa verführen könnten, solche zu verrathen. Wir wollen jene a, diese b nennen; so verhält sich, nach obiger Theorie der Wahrscheinlichkeit, die moralische Gewißheit des Cassius zur mathematischen Evidenz $= a : a + b$. Denn wenn jemand mit ihm wetten wollte, Brutus würde ihn verrathen; so wäre die Hofnung des Cassius $= a$; seines Gegners $= b$, und also die Wahrscheinlichkeit des Cassius zur Gewißheit $= a : a + b$, des Gegners aber $= b : a + b$. Man sieht hieraus, daß die positiven und negativen Gründe zusammen genommen, allzeit die Gewißheit ausmachen müssen; sonst würde das Verhältniß der gegebenen Wahrheitsgründe zu allen zusammengenommen, oder die Quantität der Wahrscheinlichkeit gar nicht bestimmt werden können.

Ich glaube also aus den göttlichen Eigenschaften sowohl, als aus der gemeinen Erfahrung dargethan zu haben, daß alle willkührliche Entschließungen zum voraus ihre bestimmte Gewißheit haben müssen; woraus folget, daß die Seele nicht anders, als nach Bewegungsgründen und Triebfedern wäh-

wählen könne, denn auf diesen beruhet die vorherbestimmte Gewißheit künftiger Entschließungen. Was man aus dieser Lehre für schädliche Folgen in Ansehung der Freiheit und der Zurechnung besorget, sind bloße Chimären, die undeutlichen Begriffen von der Freiheit ihr Wesen einzig und allein zu verdanken haben.

Ende des 2ten und letzten Bandes.

Bayerische Staatsbibliothek München

# Inhalt

## der in diesem Bande sich befindlichen Abschnitte.


I.

Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen. . . . S. 3

II.

Uiber die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften. . . . 89

III.

Uiber das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften. . . . 148

IV.

Uiber die Wahrscheinlichkeit. . . 125

el
deck 1972

Mendelssohn, Moses

Moses Mendelssohns philosophische Schriften

Bd.: 2.

Troppau (1784)

Ph.u. 641-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047573-2
VD18 80222749-901